PAÑCHADASHI

Svami Vidyaranya

Svami Vidyaranya

PAÑCHADASHI

ediciones
MK

PAÑCHADASHI
-que significa quince en sánscrito, pues *PAÑCHA* equivale a cinco y *DASHA* a diez- demota el número de capítulos de esta obra de *Svami Vidyaranya* (1314- ?), quien estuviera a cargo, entre 1377 y 1386, del *Shringeri Math* fundado por *Sri Shankaracharya*.

Este manual de *advaita vedanta* se considera un texto clásico del tema; si se lo respeta en el orden expuesto y tal como se va desplegando, aclara toda duda que pueda presentar la mente y facilita el entendimiento de una totalidad que hoy día consideramos tan ajena como lejana, pues desconocemos la naturaleza de lo real.

En *vedanta* se suele expresar la naturaleza de lo real como *sat-chit-ananda*, es decir, existencia, conocimiento y dicha. Los quince capítulos del *PAÑCHADASHI* se agrupan en tres quintetos que desarrollan, en líneas generales, estos tres aspectos de la realidad, respectivamente; pero la esencia de la enseñanza se manfiesta a lo largo de toda la obra.

La traducción de Mauro Kunst está principalmente basada en los textos de Swami Swahananda, Hari Prasad Shastri y obras y comentarios afines.

© del traductor
ISBN
Guadalajara, Jalisco, México, 2008

ediciones
MK

Contenido

Introducción *01*

Capítulo I: La Distinción del Principio Real 1
Capítulo II: La Distinción de los Cinco Elementos 13
Capítulo III: La Distinción de los Cinco Velos 29
Capítulo IV: La Distinción de la Dualidad 37
Capítulo V: Estableciendo el Significado de las Grandes Sentencias 49
Capítulo VI: La Lámpara del Cuadro 52
Capítulo VII: La Lámpara de la Satisfacción Perfecta 90
Capítulo VIII: La Lámpara de *Kutastha* 135
Capítulo IX: La Lámpara de la Meditación 148
Capítulo X: La Lámpara del Teatro 170
Capítulo XI: La Dicha del *Yoga* 176
Capítulo XII: La Dicha del *Atman* 196
Capítulo XIII: La Dicha de la No Dualidad 209
Capítulo XIV: La Dicha del Conocimiento 225
Capítulo XV: La Dicha de los Objetos 235

Breve Glosario 242

Introducción *01*

LOS llamados sistemas filosóficos de la India son seis pétalos de una misma flor, cada uno orientado hacia cierta dirección; pero lo importante es lo que, por tener en común, los une. *Sri Radhakrishnan* describe esta coincidencia enunciando una serie de factores que incluyen la aceptación de la intuición, la inferencia y la autoridad de la *veda*; la importancia y validez de los medios del conocimiento; la subordinación de la razón a la intuición; el hecho de que la plenitud de la vida no puede ser comprendida por la razón lógica; la aseveración de que la conciencia de uno mismo no es la última categoría del universo; y la propuesta de que una cultura basada en la lógica o en la ciencia puede ser eficaz pero nunca será inspiradora.

Tradicionalmente los seis sistemas se denominan:
1. ***nyaya***, *'aquello por cuyo medio se lleva a la mente a una conclusión'* y que constituye la ciencia del razonamiento; sirve para probar el procedimiento por medio del cual se obtiene conocimiento.
2. ***vaisheshika***, que analiza las cualidades especiales que distinguen a un objeto de otro y enfatiza que la diversidad es el alma del universo.

3. ***sankhya***, que significa número, y que ennumera los 25 principios del universo en un orden jerárquico. Distingue la naturaleza -*prakriti*- del espíritu -*purusha*-, que considera como dos cosas distintas y defiende que un conocimiento no es completo sin el conocimiento de sus componentes.
4. ***yoga***, que según *Patanjali*, *'es el control de las olas pensantes de la mente'*, un sistema cuyo propósito es lograr el conocimiento gracias a la percepción directa.
5. ***purva mimansa***, también conocido como *karma mimansa; mimansa* significa investigación, y lo que básicamente se investiga es la acción, para llegar así al acto espontáneo que estará de acuerdo con *dharma*, el deber que le corresponde a cada uno.
6. ***vedanta***, el fin o la finalidad de la *veda*, también conocida como *uttara mimansa*. Afirma la unidad de la existencia, la divinidad del alma y la armonía de todas las religiones. Sus principios comienzan con el discernimiento, el desapasionamiento, la práctica de los seis tesoros y el anhelo de liberarse.

Es este último aspecto el tema central del *Pañchadashi*, un texto destinado a servir más como un manual de estudio sistemático que como un tratado propositivo y polémico. Su objetivo se funda en un principio de iluminación paulatina y gradual, de modo que la exposición razonable de verdadedes parciales vaya componiendo la posibilidad de una iluminación final y total, dependiendo, claro está, de la determinación y pureza del discípulo. Y para llevar a cabo este propósito, la dependencia de la autoridad de las Escrituras es absoluta.

La peculiar manera de ver las cosas del filósofo indio le permite aprehender una realidad que es ajena para la mayoría de los mortales, pues trasciende los ámbitos de la percepción para entregarse a la infinitud que todo lo permea; llega así a tener una experiencia, por así llamarla, que no es suya, sino que pertenece a una totalidad de la que él forma parte. Explicar esta capacidad de trascendencia no es tarea sencilla; mucho menos lo es cuando una enseñanza como ésta se abre al público en general, acostumbrado ya sea a seguir o a contradecir lo que se le indica o sugiere, antes de someterlo a una reflexión profunda, práctica que desconoce o a la cual no está habituado.

El método de *Vidyaranya* es sencillo: Su base incuestionable es la Tradición manifiesta en las Escrituras; su práctica es el razonamiento más purificado que se pueda; y finalmente, su apoyo es la constatación indudable de la experiencia, o sea, cuando lo ajeno se hace familiar y lo familiar, ajeno. Este triple 'mecanismo', aplicado con una disciplina sensata pero sin rigor, sin perder el hilo original y lidiando con los obstáculos a medida que se van presentando, es una camino sano y seguro para investigar no sólo el todo, sino cualquiera de sus aparentes partes. Discernir para saber distinguir lo que *es* de lo que *existe* hasta llegar eventualmente a una comprobación personal de lo que para el hombre de sabiduría es un hecho, tampoco es tarea fácil. Pero es el arma imprescindible para el discípulo entregado al descubrimiento de algo cuya esencia intuye pero cuya presencia todavía se le evade. Y si se habla de arma es porque el sendero demanda una lucha heroica y valiente.

¿Qué es lo que impide que un hombre común trascienda esa vaguedad que lo envuelve y llegue a una certeza que afirme su esencia? Por supuesto que es una ignorancia de su verdadera naturaleza, pero más que debatir acerca de su inutilidad, *Sri Vidyaranya* hace notar que lo que oculta la realidad es una serie de velos -cinco- que pasa a describir para que el discípulo sea capaz de comenzar a notar su operación. Esto genera una exposición de la naturaleza de la creación y de cómo todo está entrañablemente engarzado y dispuesto para que el hombre de discernimiento pueda distinguir una cosa de la otra. Distinguir no es separar, sino ver simultáneamente lo que es de lo que no es, con tanta claridad como cuando se limpia el arroz o se pelan cacahuates. La separación es una argucia de la mente, que pretende establecer normas fijas para distinguir los hechos, sumiéndose así en el pragmatismo de la experiencia repetida que rápidamente se constituye en hábito, construyendo estructuras mentales prácticamente imposibles de disolver y que son la causa de nuestra rigidez mental, o visto de otra manera, de la falta de plasticidad mental que nos impide ampliarla para finalmente prescindir de ella. Si bien la repetición es la gran base de la disciplina, hay que ver qué es lo que se repite. Y aquí aparece la referencia que continuamente hace *Sri Vidyaranya* a las Escrituras, como fuente de luz, mientras que la referencia del hombre común suele ser la opinión, fuente de confusión.

Los primeros cinco capítulos hablan de estas cuestiones con el fin de poder tener un atisbo de la realidad que trasciende estos mundos visibles o imaginados y llegar al *atman*, traducido a

veces como el ser, que es de la naturaleza de la conciencia pura, lo que jamás puede ser negado, una advertencia siempre presente. La primera parte del *Pañchadashi* se relaciona, entonces, con ese primer aspecto de lo real o *brahman* que se describe como *sat*, 'lo que es'.

Algunas personas dicen, cuando se desmayan, que pierden el 'conocimiento'; otras, que pierden la 'conciencia'. *Chit* se traduce a veces como conocimiento, otras como conciencia; *chit* es 'lo que sabe', o sea, lo que 'es consciente'. Es el segundo aspecto de *brahman*, y a éste se dedica la segunda parte del manual, en cinco capítulos. Aparece el término *kutastha*, que literalmente significa yunque y que simboliza allí donde todo se forja, sin que el soporte sufra mella alguna. Se habla del *atman* como el testigo inmutable que permanece siempre igual, manteniendo una visión ecuánime de todo cuanto pasa sin involucrarse en lo que pasa; se lo compara con la tela sobre la cual se pinta un cuadro. Se acerca al pupilo a una visión muy especial del mundo y de lo pasajero, donde el testigo es tanto lo que sabe y atestigua como lo que pasa y se reconoce porque no ser ajeno a ello. Es una visión muy sutil y puede ser tan profunda y conmovedora que el discípulo siente cómo las bases de un edificio que tan trabajosamente había construído -forjado- como propio, se desploman sin estrépito porque, en realidad, nunca existió. Lo único que existe, porque siempre *es*, es el *atman*, uno mismo.

El tercer aspecto de la naturaleza de *brahman* es la dicha,

ananda. *Ananda* es el asiento del amor supremo, más allá de toda imaginación humana y, sin embargo, latente en todo ser. Las identificaciones con las cosas, con el cuerpo, con la mente o con lo que sea fruto de un acto pasado, impiden la manifestación de este amor divino y constituyen la causa de la miseria, de la falta de felicidad. Por eso es que antes se habló de los velos, y al mero comienzo, del *atman*. Esta dicha está al alcance de todos, si se sabe mirar. Está, por ejemplo, en los intervalos; entre dos modos de la mente hay un espacio, por así denominarlo, donde 'no pasa nada', pero hay calma y paz. Allí se manifiesta la dicha, *ananda*, en la medida de esa infinitésima distancia que media entre dos devenires. Pero todas estas son descripciones hechas con palabras.

Sri Vidyaranya apunta hacia la experiencia directa de estas verdades tan universales como personales. Todo va a depender de qué manera el discípulo trascienda esta gran ilusión del mundo, basada en la ignorancia. Desde el mero comienzo proclama, tras haber invocado a su maestro, que su tarea es *"destruir el monstruo de la nesciencia y su efecto, el mundo"*. En la Tradición, el 'monstruo y su efecto' se denominan *maya*. Para el hombre común, que poco o nada cuestiona y que está dispuesto a aceptar lo que pasa como real, *maya* también lo es; no tiene porqué cuestionarse al respecto y cree con firmeza que de nada vale investigar. Para el hombre que quiere 'entender' las cosas y aplica para ello un cierto razonamiento, *maya* es indeterminable y jamás parece llegar a ninguna conclusión válida. Pero para el hombre que ha hecho real la Enseñanza en el sen-

tido de que la ha transformado en una experiencia propia, *maya* es irreal, o sea, es, precisamente, lo que *no* es.

Cada uno, pues, a su manera, lidia con esta ilusión. O no. En lo personal me he encontrado con los tres tipos de personas mencionadas; en su inmensa mayoría, con quienes tienen la obsesión de entenderlo todo, más bien, la obsesión de *tener* que entenderlo todo. Viven en la más pura dualidad y este manual, si llegan a apaciguar su voracidad de entendimiento, quizá les abra una puerta nueva hacia un futuro más tranquilo. En cuanto a la persona que nunca cuestiona nada, ¡vaya uno a saber! Porque, siguiendo con la experiencia personal, he encontrado en *Pañchadashi* no sólo una respuesta a muchas de las inevitables preguntas que hace la mente, sino una directiva clara que ha permeado la intención ciega o la determinación injustificada, moldeándola hacia un dulce sendero de conocimiento y amor, camino insuperable para un desarrollo armónico con un andar tan seguro como apacible.

Que la traducción de esta obra sirva, pues, a quien tiene que servir.

Capítulo I

LA DISTINCIÓN DEL PRINCIPIO REAL

Como es tradicional en la Enseñanza, la primera mención es para el guru *o maestro, quien representa el inquebrantable hilo dorado del conocimiento sagrado. Se establece después el carácter del* atman *individual y su identidad con* brahman*; cómo es que la naturaleza aparece como ilusión o como ignorancia; el despliegue de la creación; los velos del* atman*;* shravana, manana *y* nididhyasa na*; la disolución de la obscuridad de* avidya*.*

01.
Salutaciones a los pies de loto de mi *guru Sri Shankarananda* cuya tarea consiste en destruir el monstruo de la nesciencia y su efecto, el mundo.
02.
Este libro sirve para enseñar con facilidad la verdad suprema a quien ha purificado su corazón a los pies de loto del *guru*.
03.
Los objetos que se perciben en el estado de vigilia son diferentes unos de otros debido a sus peculiaridades, pero la conciencia que percibe es una e indivisible.
04.
Lo mismo ocurre con los objetos en el sueño, que parecen transitorios comparados con los de la vigilia, pero en ambos casos la conciencia que percibe es una y homogénea.

05.
Cuando una persona despierta después de haber dormido y no recuerda haber tenido percepción alguna mientras dormía, este hecho indica que de todos modos tuvo una experiencia. Es claro entonces que aún en el estado de dormir profundamente la conciencia está presente.
06.
Esta conciencia es diferente de los objetos pero no de sí misma. Por su homogenidad es la misma en los tres estados -vigilia, ensueño y dormir profundo- siendo una y la misma día tras día.
07.
A través de los días, los meses, los años, las edades y los ciclos, el pasado y el futuro, esta conciencia es la misma y por sí misma se revela -*samvit*- y a diferencia del sol, no sale ni se pone.
08.
Esta conciencia es el Ser, *atman*. Por ser el objetivo de nuestro más grande amor es de la misma naturaleza que la dicha suprema; se lo puede ver en ese sentir universal que se expresa como *"que yo nunca deje de ser, que yo pueda existir siempre"*.
09.
Otros son queridos por el bien del Ser, pero el Ser es querido por su propio bien. Por eso el amor por el Ser es superior y es de la naturaleza de *ananda*, la dicha suprema.
10.
La razón atestigua que la naturaleza del Ser es *sat-chit-ananda* -existencia, conocimiento, dicha-, es decir, igual a *brahman*, y las *upanishads* corroboran esta identidad.

11.
Si no se sabe de esta dicha suprema del Ser, no se puede explicar ese amor absoluto hacia él; si, por el contrario, se la conoce, ¿cómo puede haber atracción por lo mundano? La respuesta es que esa dicha, aunque revelándose continuamente, no se reconoce.
12.
Un grupo de alumnos, sentados alrededor de su maestro, entona los cánticos de las *vedas* a coro. El padre de uno de ellos no alcanza a distinguir la voz de su hijo debido a que se confunde con las demás; es como si la oyera sin oírla. Lo mismo ocurre con la dicha de *brahman*: se la conoce pero no se la reconoce.
13.
¿Qué impide este reconocimiento? Superponer lo que siempre debería ser reconocido como evidente, con lo que no existe y lo oculta.
14.
En el ejemplo anterior, la voz de uno de los alumnos está oculta tras el coro de los demás. Igualmente, la dicha de *brahman* está oculta con la superposición de *avidya*, la ignorancia que carece de comienzo. *(Comenzar implica empezar en un momento determinado, pero ignorar viene antes y en ese sentido 'no comienza').*
15.
Prakriti es la substancia primordial; está compuesta de tres *gunas* o cualidades, *sattva*, *rajas* y *tamas*. *Brahman* siempre se refleja en *prakriti* y aparece de dos modos: como *maya* y como *avidya*.

16.
Cuando *sattva* prevalece, *prakriti* aparece como *maya* y entonces *brahman*, que siempre se refleja, aparece como *ishvara* , el Señor del Universo, en control de *maya*.
17.
Cuando *rajas* y *tamas* prevalecen, *prakriti* aparece como *avidya* -nesciencia- y entonces *brahman* se refleja como *jiva*; los *jivas* difieren unos de otros dependiendo de la mezcla de *sattva* con *rajas* y *tamas*. Esta nesciencia se conoce como el cuerpo causal y cuando *jiva* se identifica con éste, desarrolla una individualidad separada -*ahankara*-, denominándose entonces *prajña*.
18.
Por voluntad de *ishvara* -que controla *maya*- la parte de *prakriti* -la energía creadora- donde predomina *tamas*, produce los cinco elementos sutiles (éter, aire, fuego, agua, tierra) para que *prajña* pueda tener experiencias de placer y dolor.
19.
De la parte *sattvica* de los cinco elementos sutiles surgen los cinco órganos sensoriales sutiles correspondientes (oir, tocar, ver, degustar, oler).
20.
De la combinación de las partes *sattvicas* de los cinco elementos sutiles surge el órgano que concibe interiormente, *antahka - rana*, que posee dos funciones: *manas*, la mente o función de la duda, y *buddhi*, el intelecto o función de la determinación.
21.
La parte *rajasica* de los cinco elementos sutiles da origen, respectivamente, a los cinco órganos de la acción (lengua, manos,

pies, el órgano de la excreción y el de la procreación).
22.
De la combinación de las partes *rajasicas* de los cinco elementos sutiles se originan los cinco alientos vitales (*prana*, *apana*, *samana*, *udana* y *vyana*).
23.
El cuerpo o soporte sutil, que se llama *sukshma* o *linga sharira*, está compuesto por los cinco órganos sensoriales, los cinco órganos de la acción, los cinco alientos vitales, la mente y el intelecto.
24.
Cuando *prajña* (*ver 17)* se identifica con un cuerpo sutil y lo considera suyo, se denomina *taijasa*; cuando *ishvara* se identifica con todos los cuerpos sutiles, se denomina *hiranyagarbha*. *Taijasa* es un estado microcósmico *(vyashti)* y *hiranyagarbha* es un estado macrocósmico *(samashti)*.
25.
Ishvara, considerado como el Señor consciente de la identidad de su propio Ser con el Ser de todos los cuerpos sutiles, se llama *hiranyagarbha*; cuando carece de este conocimiento y sólo es consciente de su propio Ser, se llama *taijasa*.
26.
Ishvara -bhagavan o isha- mezcló los cinco elementos sutiles de modo que cada uno participara de la naturaleza de los demás, con el objeto de que las *jivas* pudieran gozar por tener cuerpos aptos para ello.
27.
Dividiendo cada elemento en dos mitades y una de ellas en

cuatro, *ishvara* mezcló los elementos de modo que cada uno tuviera una mitad de su propia naturaleza y un octavo de cada uno de los otros cuatro.

28.

De la composición de todos estos elementos surgió *brahmanda*, el huevo cósmico, de donde evolucionaron todos los mundos, todos los objetos de la experiencia y todos los cuerpos donde tienen lugar esas experiencias. Cuando *hiranyagarbha* se identifica con la totalidad de los cuerpos gruesos se lo llama *vaishvanara*. Cuando *taijasa* se identifica con un cuerpo grueso individual, se lo llama *vishva*.

29.

Vishvas sólo ven las cosas externas y carecen del conocimiento de su propia naturaleza interior. Llevan a cabo actos sólo para gozar y habiendo gozado una vez recurren otra vez a la acción.

30.

Nacen y vuelen a nacer, sin haberse liberado, como gusanos llevados por la corriente que caen en un remolino tras otro sin jamás lograr la paz.

31.

Cuando los buenos actos llevados a cabo en vidas pasadas dan fruto, los gusanos gozan de cierto reposo si un alma compasiva los saca del agua y los pone a la sombra de un árbol a la orilla de un río.

32.

De igual modo, cuando un *jiva* que se encuentra en el remolino de *sansara* recibe la apropiada iniciación de un maestro que ha realizado a *brahman*, y puede así distinguir al Ser de los

cinco velos que lo ocultan, descubre la dicha suprema de la liberación.

33.

Los cinco velos del Ser son los del alimento, el aliento vital, la mente, el intelecto y la dicha. Envuelven al Ser haciéndole olvidar su verdadera naturaleza y sometiéndolo al ciclo de nacimientos y muertes.

34.

El cuerpo grueso, producto de los elementos quintuplicados, constituye el velo del alimento, *annamayakosha*. La parte del cuerpo sutil compuesta por los cinco alientos y los cinco órganos de la acción, producto del aspecto *rajasico* de *prakriti*, constituye el velo del aliento, *pranamayakosha*.

35.

La mente dubitativa y los cinco órganos de los sentidos, producto de *sattva*, constituyen el velo de la mente, *manomayakosha*. El intelecto determinativo y los mismos cinco órganos de los sentidos, constituyen el velo del intelecto, *vijñanamayakosha*.

36.

El *sattva* impuro del cuerpo causal, junto con la alegría y otras modificaciones mentales, constituyen el velo de la dicha, *anandamayakosha*. Cuando el Ser se identifica con estos cinco diferentes velos, asume sus respectivas naturalezas.

37.

Pero uno puede llegar a distinguir al Ser de estos cinco velos extrayéndolo así de ellos y alcanzando la identidad con *brah - man*. Se logra utilizando el método para distinguir lo invariable de lo variable, *anvaya* y *vyatireka*.

38.39.
En el estado de vigilia uno está consciente de la presencia del cuerpo físico, pero no en el estado de ensueño. Sin embargo, en ambos estados, lo que siempre está presente es la conciencia. Esta es la invariable -*anvaya*- presencia del Ser, con respecto a la variable -*vyatireka*- presencia del cuerpo. Igualmente, en el estado del dormir profundo no se percibe la presencia del cuerpo sutil, pero el Ser invariablemente está presente.
40.
Cuando se reconoce el carácter variable del cuerpo sutil, se comprende que los velos de la mente, el intelecto y los alientos vitales son diferentes del Ser, porque los velos son condiciones de los tres *gunas* que difieren en densidad.
41.
Avidya, manifestado como el cuerpo causal o velo de la dicha, no existe en el estado de meditación profunda, pues entonces no se experimenta el sujeto ni el objeto; pero el Ser persiste y es el factor invariable. Así el cuerpo causal es lo variable y el Ser lo invariable.
42.
Igual que el tallo de una hoja de pasto se puede separar de su cubierta externa, razonando, el hombre de sabiduría paciente y en control del intelecto puede separar al Ser de los tres cuerpos -o cinco velos- que lo rodean, reconociéndolo como la conciencia suprema.
43.
Es de esta manera y con base en el razonamiento que se puede demostrar la identidad de *jiva* con *brahman*, identidad que se

enseña en las Escrituras en sentencias como *"Tú eres Aquello"*; el método que se aplica para descubrir la verdad consiste en ir eliminando los atributos incongruentes.

44.

Cuando *brahman* se asocia con los aspectos *tamasicos* de *maya* se convierte en la causa material, y cuando lo hace con los aspectos *sattvicos*, en la causa instrumental. En el texto *"Tú eres Aquello"* este brahman es *"Aquello"*.

45.

Cuando *brahman* se asocia con *sattva* mezclado con *rajas* y *tamas*, es decir, cuando se superpone *avidya* en él, creando deseos y actividades, en el texto *"Tú eres Aquello"* este *brah - man* es *"Tú"*.

46.

Cuando se rechazan los tres aspectos contradictorios de *maya*, lo que permanece es ese *brahman* único e indivisible cuya naturaleza es *sat-chit-ananda*, existencia, conocimiento, dicha. Esto es lo que se puntualiza en el texto *"Tú eres Aquello"*.

47.

En la oración *"Este es aquel devadatta"*, 'este' y 'aquel' se refieren a diferente lugar, momento y circunstancia. Cuando se rechazan las connotaciones particulars de 'este' y 'aquel', lo que permanece como una base común es *devadatta*.

48.

Cuando las connotaciones conflictivas con *brahman*, *maya* y *avidya*, se niegan, y también *jiva*, lo que permanece es *brah - man* indivisible y supremo, cuya naturaleza es existencia, conocimiento y dicha.

49.
Se puede objetar que si el texto anterior se refiere a una entidad (*brahman*) con atributos, entonces se refiere a algo irreal, porque en *advaita vedanta* todo atributo, nombre y forma es irreal; no puede existir la descripción de una entidad sin atributos.
50.
A esto se responde si la objeción se refiere a *brahman* sin o con atributos? En el primer caso se caería en una propia trampa; en el segundo se implicaría la falacia de una regresión infinita.
51.
Esa misma falacia aparece en cualquier objeto que posea cualidad, relación, especie, substancia o acción; mejor aceptar todo esto como algo que existe superpuesto por naturaleza.
52.
El Ser es ajeno a toda duda acerca de la presencia o ausencia de asociaciones, connotaciones o relaciones fortuitas, ya que éstas son superposiciones fenoménicas.
53.54.
Veamos ahora qué es *shravana*, *manana* y *nididhyasana*. Para descubrir la identidad del ser individual con el Ser Supremo, con la ayuda de las grandes sentencias como *"Tú eres Aquello"*, son necesarios tres pasos. El primero se denomina *shravana*, que es inquirir y escuchar con reverencia y fe una explicación tradicional. El segundo, *manana*, consiste en establecer la validez de lo escuchado por medio de la razón. El tercero, *nididhyasana*, consiste en desarrollar en la mente una convicción firme e indudable acerca del Ser gracias a *shravana* y *manana*, y establecerla en una meditación inquebrantable.

54.
Cuando la mente abandona paulatinamente las ideas del meditador y el acto de la meditación y se funde con el objeto de la meditación -el Ser-, y se estabiliza como una flama en un lugar sin brisa, ese estado de conciencia superior se denomina *samadhi*.
56.
En *samadhi* no hay un conocimiento subjetivo de la función mental que tiene al Ser por objeto; su existencia continua en ese estado se infiere cuando se lo recuerda al salir de *samadhi*. *(No es que la mente se disuelva en ese estado, sino que sus modi - ficaciones cesan y es como si dejara de operar).*
57.
En el estado de *samadhi* la voluntad no opera; la mente se mantiene allí como resultado de esfuerzos anteriores de distinto tipo.
58.
Sri Krishna hace notar a *Arjuna* esta misma situación cuando menciona en la *Bhagavad Gita VI.19* que la mente puede compararse con la flama de una vela en un lugar sin viento.
59.
En *samadhi*, los resultados de millones de actos acumulados en este mundo sin comienzo debido a nacimientos pasados, son disueltos y brota *dharma* puro, como consecuencia de experimentar conciencia pura.
60.
Los conocedores de *yoga* laman a *samadhi* una "*nube de lluvia de* dharma" porque deja caer incontables corrientes del agua de la inmortalidad.

61.62.
En el estado de samadhi se disuelven todos los méritos y deméritos acumulados y se extirpa toda la red de deseos. Entonces surge un entendimiento puro de las grandes máximas *vedicas*, libre de toda duda y ambigüedad.
63.64.
El conocimiento indirecto de *brahman*, logrado gracias al *guru* en una iniciación mientras enseña el significado de los textos sagrados, destruye todo pecado, incluyendo los cometidos a sabiendas. Es como el sol abrasador, que disipa la obscuridad misma de *avidya*, que es la causa de la continuidad de una existencia transmigratoria.
65.
Así es como un hombre que distingue al Ser de los cinco velos y concentra su mente en él según las instrucciones de las Escrituras, se libera de la esclavitud de la transmigración y logra la dicha suprema.

❀

Capítulo II

LA DISTINCIÓN DE LOS CINCO ELEMENTOS

Se explica en este capítulo cómo se puede diferenciar a brahman *de los cinco elementos y de sus productos. Se inicia luego una discusión sobre el tema de la 'nada'; corresponde advertir al lector que estas discusiones constituyen un aspecto fundamental del ejercicio intelectual del* brahmin*, que no sólo afina el instrumento sino que disipa dudas, aclara conceptos y contribuye a purificar la expresión de la enseñanza. Estas discusiones, que toman la forma de objeciones por parte de un oponente, irán apareciendo en los capítulos sucesivos y se recomienda, poniendo en práctica esta misma enseñanza, que sólo se sea un testigo. Se sugiere que cuando aparecen dudas, se medite o se utilice la razón para disiparlas. Finalmente se establece que el conocimiento de la realidad no dual establecida por* vedanta *no es afectado por el modo en que los sabios descarten sus cuerpos. Ser capaz de discernir los elementos distinguiéndolos de la realidad asegura la liberación.*

1.
Brahman, que según la *shruti* es la realidad sin segundo, puede conocerse gracias al proceso de distinción de los cinco elementos, que se discute a continuación.
2.
Las propiedades de los cinco elementos son sonido, tacto, color, sabor y olor. El éter posee una, el aire dos, el fuego tres, el agua cuatro y la tierra cinco propiedades.

3.4.5.
Porque el eco surge en el éter inferimos que su propiedad es el sonido; al moverse, el aire susurra y no se siente fresco ni cálido al tacto; el fuego crepita, da calor y es rojo; el agua posee un murmullo que le es característico, es fresca al tacto, blanca y dulce; la tierra retumba, es dura, multicolor, agridulce y olorosa.
6.
Así se clasifican las propiedades características de los cinco elementos. Los cinco sentidos que las perciben son el oído, el tacto, la vista, es sabor y el olor.
7.
Los cinco sentidos operan a través de aparatos externos, los órganos gruesos -oídos, piel, ojos, lengua y nariz. Los sentidos son sutiles y es por su función que inferimos su presencia. Generalmente operan hacia afuera.
8.9.
Pero a veces pueden dar origen a experiencias dentro del cuerpo físico. Por ejemplo, podemos oir cómo inhalamos y exhalamos, o un zumbido en los oídos cuando se tapan, o calor o frío cuando tragamos alimentos o agua, o la ausencia de luz cuando los ojos están cerrados, o sabor y olor cuando eructamos.
10.11.
Las diferentes actividades que un hombre lleva a cabo pueden clasificarse en cinco grupos: hablar, asir, moverse, excretar y copular. Muchas otras actividades caben dentro de uno u otro de estos grupos. Estas actividades se llevan a cabo por medio de los cinco órganos de la acción: la boca, las manos, los pies, el ano y los genitales.

12.
La mente gobierna los diez órganos de los sentidos y la acción y está situada dentro del loto del corazón. Su operación depende de los órganos de los sentidos y de la acción con relación a los objetos externos y por eso se la llama el órgano interno - *antahkarana*.
13.
La mente inquiere acerca de los méritos y deméritos de los objetos percibidos por los sentidos. En su actividad sufre constantes mdificaciones debido a sus tres componentes, los *gunas sattva*, *rajas* y *tamas*.
14.15.
Desapego, perdón, generosidad, etc. son productos de *sattva*; ambición, ira, avaricia, esfuerzo, etc. son productos de *rajas*; letargo, duda, confusión, escepticismo, etc. son productos de *tamas*. Cuando *sattva* prevalece en la mente, se adquieren méritos; cuando *rajas*, se adquiren deméritos.
16.
Cuando *tamas* prevalece en la mente, no se produce mérito ni demérito, pero se desperdicia la vida. Cuando el sentido de individualidad se identifica con el de agencia, que es su producto, surge la idea de que en el mundo todos los actos se deben a la existencia de un agente.
17.
Es evidente que los objetos en los cuales predomina el sonido, el tacto, etc., son productos de los cinco elementos. Gracias a las Escrituras y al uso de la razón se puede establecer que los elementos sutiles son la base para los sentidos y la mente.

18.
Cualquier cosa de este mundo que sea percibida por los sentidos, los órganos de la acción, la mente, la razón y los textos de las Escrituras, es referida como 'esto' -*idam*- en el texto que sigue.
19.
"Antes de que todo esto fuera creado sólo había Ser, solamente uno sin segundo; no había nombre ni forma". Así dijo *Aruni*.
20.
Hay tres clases de diferencias ; primero, las diferencias dentro de un mismo objeto, como las que existen entre la raíz, las hojas y los frutos de un árbol; segundo, las diferencias entre objetos de la misma clase, como las que existen entre un árbol y otro; y tercero, las diferencias entre objetos de diferente clase, como las que existen entre un árbol y una piedra.
21.
Pero la sola y única realidad (*sat* o *brahman*) está libre de cualquiera de estas diferencias. En tres palabras -*ekam eva adviti -yam*-, el texto sagrado -*shruti*- denota la unidad de *brahman* y rechaza toda dualidad.
22.
La sola y única realidad carece de partes; no se le pueden atribuir nombres y formas, ya que éstos no se experimentan antes de la creación.
23.
La creación es el surgimiento de nombres y formas, que no pueden existir antes de la creación. Por lo tanto, como el éter -*akasha*- *brahman* carece de partes y no puede haber diferencias en él.

24.
Sólo *sat* existe. Los objetos difieren entre sí debido al nombre y la forma. *Brahman* carece de ambos y no puede haber diferencias en él.
25.26.
No podemos decir que lo que no existe es algo que existe. *Brahman* es existencia solamente y todo cuanto sea diferente de él no existe. Se establece así la validez del texto que declara que *sat* es uno sin segundo. Pero hay quienes dicen (por ejemplo, los budistas de la escuela *madhyamika*) que *asat* -nada- existía antes de la creación.
27.
Como quien se ha caído al mar se aturde y no puede recurrir a sus sentidos, así también se siente quien oye acerca de la realidad como una y sin diferencias.
28.29.
El *acharya Gaudapada* habla del temor de algunos *yogis* devotos de *brahman* con forma, de meditar en su aspecto impersonal. Porque es difícil lograr esta identificación con la realidad inaprehensible, donde no hay temor.
30.
Bhagavatpada Shankaracharya, al hablar de *brahman* que está más allá de todo pensar, se refiere a estos *yogis* como expertos en una lógica seca y sin sentido.
31.
Estos budistas, sumidos en la obscuridad, viendo sólo con el ojo de la inferencia y rechazando la autoridad de la *veda*, llegan a la conclusión de que solamente 'nada' existe.

32.
Preguntamos a los budistas: Cuando dicen que *'nada existe'* ¿se refieren a que *'nada'* existe? Si es así, es una contradicción, pues si existe, deja de ser *'nada'*. O *'nada'* no puede ser de la naturaleza de la existencia, ya que *'nada'* no es, y en consecuencia, no existe.
33.
El sol carece del atributo de la obscuridad; tampoco es, por naturaleza, obscuro. Similarmente, existencia y no existencia son contradictorios y no pueden ocurrir al mismo tiempo. ¿Cómo puede entonces *'nada'* existir?
34.35.
El budista responde: Según ustedes, los nombres y las formas son conjurados por maya en sat ; según nosotros, son ilusoriamente producidos por *maya* en *asat*. A esto respondemos: ¡Larga vida a vuestra ignorancia! Según *vedanta*, *maya* carece de existencia independientemente de su sustrato, *brahman*; para los budistas, *maya* tiene por sustrato *'nada'*, el vacío. Si afirman que nombre y forma atribuídos a una cosa existente son creaciones de *maya*, que es un principio ilusorio, digan cuál es el substrato desde donde *maya* crea nombres y formas, porque no puede haber ilusión sin un substrato.
36.37.38.39.40.41.42.43.44.45.46.47.48.49.
Si se aduce que en el texto *vedico sat asit* -la realidad existía- las dos palabras se refieren a dos cosas separadas, hay diferenciación; si se refieren a lo mismo, hay tautología. A esto se responde: Las dos palabras se refieren a lo mismo, hecho usual en el uso común del lenguaje, como en *'lo que debe ser hecho debe*

ser hecho' o *'si hay que levantar algo, hay que levantarlo'*. El texto *vedico* es para quienes están acostumbrados a esto. Textos como *'antes de la creación'* expresados con referencia a *brah - man*, que carece de tiempo, son para principiantes y no implican dualidad, que es siempre desde donde surgen objeciones. El residuo después de la discusión es algo intocable, real, innombrado e innombrable, no manifiesto, más allá de la mente y del habla, inmanente e imperceptible. Si se dice: Si bien tierra, agua, fuego y aire no existen antes de la creación, ¿cómo puede el intelecto aceptar la disolución del éter, que no está compuesto de moléculas? Entonces el éter es eterno. A esto se responde: Si tu mente puede aceptar la existencia del éter en la ausencia total de nombres y formas, ¿porqué no podemos nosotros concebir *sat* sin éter? Si todavía se mantiene que se puede percibir el éter en ausencia del resto del mundo, preguntamos: ¿Dónde se lo puede ver aparte de como luz y obscuridad? Cuando cesa todo pensamiento, *brahman* como existencia pura puede ser percibido sin la más mínima duda. Y lo que se experimenta no es *'nada'* porque uno no puede ser consciente de la percepción de nada. Se insiste: La idea de existencia también está ausente en el estado de *samadhi*. La respuesta es que *brahman* es evidente de por sí y el testigo de una mente en paz. Un hombre lo puede percibir ya que es el testigo del cese de toda actividad mental. Cuando no hay actividad mental podemos experimentar la conciencia en toda su calma pureza. De igual modo, antes de la operación de *maya*, *sat*, la existencia, permanecía en su total calmada pureza. Así como el poder de quemar existe en el fuego, el poder de *maya*, que no posee una

existencia separada independiente de *brahman* y cuya existencia sólo se puede inferir por sus efectos, existe en *brahman*. Antes de que aparezca el efecto, su poder no es experimentado por nadie en ningún lado. El poder de una substancia no es la substancia misma; el poder de quemar, por ejemplo, no es el fuego mismo. Igualmente *maya*, que es el poder de *brahman*, no es *brahman*. Pero se aduce: Si *maya* es algo diferente de *brahman*, que se defina su naturaleza; si *maya* es realmente nada, los efectos de nada no pueden ser algo. La respuesta: *Maya* no es inexistencia (como el hijo de una mujer estéril), ni existencia (como *brahman*); es algo que estos dos términos no pueden definir.

50.

Dice la *veda*: *"Antes de la creación no había existencia ni inexistencia"*. La cita indica la peculiar naturaleza de *maya*, una obscuridad *tamasica* que impide ver a *brahman*. (*Ver Rig Veda*).

51.

En el mundo, un hombre y su capacidad no son dos cosas, sino una; de igual modo, *maya* no puede ser independiente de *brahman*, o sea, no puede tener una existencia propia.

52.53.

En la vida se puede ver que el poder produce efectos; *maya* es el poder de *brahman* y en consecuencia produce efectos. Antes de la creación no había efectos causados por dicho poder, de modo que toda dualidad es ilusoria.

54.

El poder no opera en la totalidad de *brahman* sino sólo en parte; el poder que posee la tierra de producir una vasija no se ve en toda la tierra sino sólo cuando se la mezcla con agua.

55.
Dice la *shruti*: *"La creación es sólo un cuarto de* brahman*; los otros tres cuartos se revelan de por sí, es decir, no dependen de los efectos de* maya *para su revelación"*.
56.
En la *Bhagavad Gita Krishna* le dice a *Arjuna*: *"El mundo es sostenido sólo por una parte de Mí"*, indicando que el mundo es sostenido sólo por una parte del Señor.
57.
Igual dice la *shruti*: *"El Espíritu Supremo, permeando el mundo por todos lados, sólo se extiende diez dedos más allá de él"*.
58.
La *shruti*, que es como un buen amigo, dice que lo que no tiene partes, las tiene, con el fin de explicar la naturaleza no dual de *brahman*.
59.
Con *brahman* como base, *maya* crea los diferentes objetos del mundo, de igual modo que con diferentes colores se dibujan diferentes figuras en un muro.
60.
La primera modificación de *maya* es *akasha*, el éter, cuya naturaleza es el espacio, que da lugar a que las cosas existan y se expandan; pero el éter deriva su existencia de *brahman*.
61.62.
La naturaleza de *brahman* es sólo existencia, pero *akasha*, por naturaleza, es ambos, existencia y espacio. Además tiene la de comunicar sonidos, de modo que el éter tiene dos propiedades, existencia y sonido, en tanto *brahman* es sólo existencia.

63.
El poder de *maya*, que crea el éter en *brahman* y lo presenta como algo que no difiere de *brahman* (la gente dice *'el espacio existe'*), hace que la existencia parezca un mero atributo con el éter como su base.
64.65.66.
Lo que aparece como *akasha* es *sat*, pero la gente común y aún los lógicos, dicen que la existencia es una propiedad de *akasha*, cuando en realidad todo es la magia del prestidigitador. Todo el mundo sabe que cuando algo se entiende correctamente aparece como realmente es, y que una ilusión lo hace aparecer diferente. Por eso es oportuno ver las cosas de nuevo después de una discusión a la luz de la *veda*; se propone, pues, inquirir acerca de la naturaleza real de *akasha*.
67.
Brahman y *akasha* son entidades diferentes; sus nombres difieren y también lo que comunican. *Brahman* es la base inseparable de todos los objetos, hecho que no sucede con *akasha*.
68.
Existencia, *sat*, permea todos los objetos del mundo y *akasha* es uno de ellos. Cuando, por medio de la razón o el intelecto, se intenta separar *sat* de *akasha*, la naturaleza de este último se reduce a nada.
69.
Si se insiste en que no se reduce a nada sino que permanece como tal, no se distingue su naturaleza de ser inexistente. Y si se dice que es diferente de *sat* y de *asat*, no se distingue que esa es una contradicción.

70.
Si se dice que *akasha* es evidente, no se ve que lo es debido a la magia del prestidigitador, *maya*. La apariencia de un objeto que en verdad no existe, es una ilusión -*mithya*-, como cuando se ve un elefante en un sueño.
71.
Una clase y un miembro de esa clase son diferentes, al igual que un hombre y su cuerpo, el poseedor de un atributo y el atributo; de igual modo hay una distinción entre existencia y *akasha*.
72.73.
Si se acepta intelectualmente que hay una diferencia entre existencia y *akasha*, pero que uno no está convencido de ella, esta conclusión absurda se debe a una falta de concentración o a una duda pertinaz. Si es lo primero, fijar la mente con atención es de gran ayuda, al igual que un estudio cuidadoso de la cuestión soluciona lo segundo. Entonces surgirá una convicción firme acerca de la distinción entre *brahman* y *akasha*.
74.75.
Gracias a la meditación profunda, la evidencia y el razonamiento lógico, se verá como *brahman* y *akasha* son diferentes. Entonces *akasha* no aparecerá como real ni *brahman* como poseyendo la propiedad del espacio. Para un conocedor *akasha* siempre será ilusorio y *brahman* no se asociará con propiedades.
76.
Cuando las impresiones positivas acerca de la naturaleza real de *sat* y *akasha* se han afirmado gracias al razonamiento y la meditación constantes, uno se asombra al ver cómo sufre una persona que les atribuye realidad.

77.
Y así, cuando se ha establecido firmemente la irrealidad de *akasha* y la realidad de *brahman*, uno debe seguir el mismo método para diferenciar *brahman*, cuya naturaleza es existencia pura, del aire y los demás elementos.
78.
Brahman, que es real, todo lo permea; el alcance de *maya* es menor, menor aún el del éter y mucho menor el del aire.
79.80.
El aire, *vayu*, posee las siguientes propiedades: capacidad de absorber humedad, perceptibilidad al tacto, velocidad y movimiento. También existencia, las propiedades de *maya* y las de *akasha*. Cuando se dice que el aire existe, significa que lo hace en virtud del principio universal de la existencia; si la idea de existencia se extrae de la expresión *'el aire existe'*, lo que queda es de la naturaleza de *maya*. La propiedad del sonido que se encuentra en el aire es debida a *akasha*.
81.
Se puede objetar que antes se dijera que la existencia era una concomitancia natural de cualquier cosa y que *akasha* no lo era, y que ahora se dice que *akasha* es una concomitancia del aire. Pero no hay contradicción en esta declaración; se decía que el espacio como atributo de *akasha* no se encontraba en el aire, y se dice ahora que la capacidad de producir sonido, que es también un atributo de *akasha*, también se encuentra en el aire.
83.84.85.
Se objeta que porque el aire es diferente de la realidad, es irreal y que porqué no se infiere con el mismo argumento que el aire

es diferente de *maya*, pues es evidente que *maya* no se percibe por los sentidos mientras que el aire sí. La respuesta es que el aire es irreal porque participa de la naturaleza de *maya*. La irrealidad es común a *maya* y a sus efectos, ya que ambos difieren de la realidad, aunque *maya*, siendo un poder, no está sujeta a la percepción, pero sí sus efectos. De poco vale discutir las diferencias entre lo perceptible y lo imperceptible.

86.

Lo real en el aire es *brahman*, *sat*; todo lo demás es ilusorio, como en el caso de *akasha*. Si se ha reconocido la irrealidad del aire gracias a la razón y la meditación, se debe descartar la idea de su realidad.

87.

Lo mismo se aplica al fuego, de un alcance menor que el aire. Una consideración similar corresponde al agua y a la tierra.

88.

La teoría tradicional descrita en las *puranas* dice que el fuego se forma de una décima parte del aire y que cada uno de los elementos se forma de un décimo del anterior.

89.90.

Calor y luz son las propiedades específicas del fuego, además de las propiedades de los elementos de los cuales se deriva, es decir existencia, una pseudo realidad aparte de la existencia y perceptibilidad a los sentidos del sonido y el tacto. Estas son, respectivamente, las propiedades de *brahman*, *maya*, *akasha* y *vayu*. Pero el color es una propiedad específica del fuego. Debe entenderse entonces, gracias al discernimiento, que todas las propiedades del fuego, aparte de *sat*, son irreales.

91.92.
Establecida así la realidad del fuego como *brahman* y la irrealidad de sus propiedades, es fácil entender la irrealidad del agua aparte de *brahman*, ya que es sólo una décima parte del fuego. Existencia, una pseudo realidad aparte de la existencia y perceptibilidad a los sentidos del sonido, el tacto y la vista, son las propiedades del agua, derivadas respectivamente de *brahman*, *maya*, *akasha*, *vayu* y fuego -*agni*-; su propiedad específica es el sabor.
93.94.
Establecida así la realidad del agua como *brahman* y la irrealidad de sus propiedades, es fácil entender la irrealidad de la tierra aparte de *brahman*, ya que es sólo una décima parte del agua. Existencia, una pseudo realidad aparte de la existencia y perceptibilidad a los sentidos del sonido, el tacto, la vista y el sabor, son las propiedades de la tierra, derivadas respectivamente de *brahman*, *maya*, *akasha*, *vayu*, *agni* y el agua -*apa*-; su propiedad específica es el olor.
95.96.
El carácter ilusorio de la tierra se hace real cuando se la considera separada de la existencia. Una décima parte de esta forma el cosmos, *brahmananda*, el *'huevo de* brahman'. Éste contiene los catorce mundos y todos las criaturas vivas propias de cada uno (hacia arriba *bhuh*, *bhuvah*, *svah*, *mahah*, *janah*, *tapah*, *satya* y hacia abajo, *atala*, *vitala*, *sutala*, *talatala*, *rasa - tala*, *mahatala*, *patala*).
97.
Si abstraemos del cosmos la existencia, todos los mundos y los

objetos se reducen a una apariencia ilusoria. ¡Qué importancia tiene entonces que continúen apareciendo! *(El agua de un espejismo no moja la tierra).*

98.99.

Cuando se haya establecido en la mente la impresión profunda de que los elementos, sus derivados y *maya* pertenecen a la misma categoría de inexistencia, el entendimiento de la realidad de lo no dual no sufrirá cambio alguno. Sin embargo, a pesar de que la realidad ha sido comprendida como tal, los objetos de la percepción sensorial continuarán apareciendo como lo hacían antes del conocimiento de la verdad.

100.101.102.

Los seguidores de otras escuelas y filosofías han propuesto muchas teorías justificando la multiplicidad del universo, así como otras niegan la existencia de la realidad no dual. El hombre que llega a la convicción firme de la no dualidad, habiendo seguido la *veda*, la razón y la experiencia, se denomina *jivanmukta*, es decir, liberado aún en esta vida.

103.

Sri Krishna dice en la *Gita*: *"Alguien firmemente enraizado en la conciencia de* brahman*, jamás está sujeto de nuevo al engaño. Si este estado se hace real aún en el momento final, uno alcanza la unidad con* brahman*."*

104.105.

"En el momento final" significa el momento en que se aniquila la superposición de la dualidad ilusoria con la realidad no dual, *(es decir, la muerte de la vida imaginaria y el nacimiento de la vida espiritual)*. En el lenguaje común, la expresión *"en*

el momento final" suele significar el último momento de la vida. Si en ese momento la ilusión desaparece, no vuelve a aparecer.
106.
Un alma realizada no es afectada por ilusión alguna y es igual si muere con salud o enferma, meditando o rodando por el suelo, consciente o inconsciente.
107.108.
El conocimiento de la *veda* adquirido durante el estado de vigilia, se olvida a diario durante el ensueño y el dormir profundo, pero retorna al volver a despertar, es decir, no se ha perdido. Lo mismo ocurre con el conocimiento de *brahman* que jamás se pierde, pues se basa en la evidencia de la *veda*, que es la más grande de las evidencias.
109.
Por tanto, el conocimiento de la realidad no dual establecido por las *upanishads -vedanta-* no es afectado por el modo en que los hombres de sabiduría descarten sus cuerpos. La capacidad de discernir los elementos distinguiéndolos de esa realidad asegura la liberación.

Capítulo III

LA DISTINCIÓN DE LOS CINCO VELOS

En este capítulo se explica cómo es posible conocer a brahman *si se lo diferencia de los cinco velos que lo cubren. Al comentar el versículo 9,* Svami Svahananda *ofrece una excepcional descripción de la operación de nuestro órgano interno y las tres posturas de la conciencia. Se habla además de la inadvertencia como una vergonzosa carencia y se incita a descartar lo superficial de todo para considerar con seriedad su esencia última - existencia, conciencia e infinitud.*

1.
Es posible conocer a *brahman*, *'oculto en la cueva'*, diferenciándolo de los cinco velos; es por eso que se consideran ahora estos cinco velos.
2.
Dentro del velo físico está el velo vital; dentro del vital, el mental; dentro del mental, el intelectual; y dentro del intelectual, el velo de la dicha. Esta sucesión de velos es lo que se denomina *'la cueva' (que cubre al* atman*).*
3.
El cuerpo -que es el producto de la semilla y la sangre de los padres y que a su vez se forma gracias al alimento- sólo crece por el alimento. No es el Ser, pues no existe antes de nacer ni después de morir.

4.
Este cuerpo no existía en el nacimiento anterior, de modo que no puede haber producido este nacimiento. Tampoco puede, si no existe en un nacimiento futuro, sufrir los resultados de los actos acumulados aquí, en este nacimiento. Por lo tanto el cuerpo no puede ser el Ser.
5.
Los alientos vitales que permean el cuerpo y le dan poder y movimiento a la vista y demás sentidos constituyen el velo de la dicha. Este velo no puede ser el Ser ya que carece de conciencia.
6.
El velo mental da origen a las ideas de 'yo' y 'mío', con respecto al cuerpo y a los objetos *(mi cuerpo o mi casa)*. No puede ser el *atman* ya que es movido por deseos de placer y dolor, está sujeto al engaño y es voluble.
7.
El velo en el que se refleja la conciencia pura es el velo del intelecto. Permea todo el cuerpo en el estado de vigilia pero desaparece durante el dormir profundo. Porque está sujeto a cambios, no puede ser el *atman*.
8.
El órgano interno -*antahkarana*- ya sea agente o instrumento, algunas veces opera como intelecto y otras como mente. Lo hace en el mundo interno o el externo, respectivamente.
9.
Hay un punto en el cual, al gozar los frutos de buenos actos, se adentra más y atrapa un reflejo de dicha; al finalizar, se funde en el dormir profundo; se lo conoce como el velo de la dicha.

(Con respecto a este versículo 9, Svami Svahananda *comenta: La entidad interna -llamémosla entidad porque a veces es un órgano (*karana*), otras un agente (*karta*) y otras un gozador (*bhokta*)- es una y es advertencia-conciencia, con la función es conectar la información sensorial y presentarla a lo que nosotros llamamos intelecto,* buddhi. *Esta postura o función consciente es conocida como mente,* manas. Buddhi *es estático y* manas *dinámica; de hecho, el intelecto y la mente, ambos internos, son en realidad uno, pero operan de un modo diferente. Mientras la mente debe salir para reunir la información sensorial y debe entrar para presentarla al intelecto, éste permanece neutral y quieto antes de emitir un juicio al respecto. De modo que esta entidad interna, torna hacia afuera para recibir impresiones de los órganos externos, hacia adentro para decidir si es correcta o incorrecta, y cuando quiere reaccionar al respecto, una vez más torna hacia afuera. Y cuando profundiza, atrapa el reflejo de* chit, *que es lo mismo que* ananda *cuando cesa toda acción y voluntad. Se convierte entonces en un gozador pasivo de esa dicha reflejada, y al terminar esta etapa se sume en un dormir profundo o ignorancia. Estas son las tres posturas* -vrittis- *de la conciencia. La peculiaridad de esta conciencia en todas estas condiciones es que opera como uno todo; permaneciendo entera, se convierte en el observador, el hacedor o el gozador - o lo observado, el acto o lo gozado. Evidentemente siempre está en movimiento. Lo que el observador observa no son sino las impresiones* de la cosa observada, pero al no ser capaz de permanecer independiente sólo como un observador, se identifica con ellas y las confunde con la cosa observada.

10.

Este velo de la dicha no puede ser el *atman* ya que es temporal e impermanente, mientras la dicha, que es la fuente de este reflejo, es el *atman*, eterno e inmutable.

11.12.
Puede objetarse que ya que todos estos velos no son el *atman*, cuando se los niega no queda ningún objeto a ser experimentado. Esto es cierto, pues lo que se experimenta son sólo los velos. Pero, ¿quién puede negar la existencia de aquello por medio de lo cual se experimenta?
13.
Como el *atman* es experiencia misma, no puede ser objeto de experiencia. Aparte de él no hay experimentador ni experiencia; por eso no se lo puede conocer -no porque no exista, sino porque no puede ser objeto de experiencia.
14.
Los objetos del sabor, como lo dulce y lo amargo, imparten su sabor a otros, pues ésa es su naturaleza; no necesitan que otros objetos les proporcionen esa dulzura o amargura.
15.
Por ejemplo, el azúcar siempre retiene su propia dulzura ya sea que haya o no haya algo que endulzar; de igual modo el *atman* retiene su propia naturaleza como conciencia -advertencia- aunque no se lo experimente como objeto.
16.
Dice la *shruti*: *"Este* atman *se revela de por sí"*, *"Antes de la evo - lución del universo, sólo existía el Ser como luz"*, *"Si el* atman *brilla, todo brilla; es por su luz que el universo brilla*".
17.
¿Cómo puede conocerse aquello por lo cual todo esto se puede conocer? ¿Qué puede conocer al conocedor? La mente es instrumento de conocimiento pero sólo puede conocer lo que percibe.

18.
El Ser conoce todo cuanto es conocible, pero no hay otro conocedor que lo conozca. Es conciencia o conocimiento mismo y por lo tanto diferente de lo conocido y de lo desconocido.
19.
¿Cómo puede alguien enseñar las Escrituras a un hombre que sólo lo es en forma, pero que no tiene la experiencia de ser consciente en cada acto de conocer una cosa?
20.
Es vergonzoso que un hombre dude si tiene lengua o no; igual de vergonzoso es que dude acerca de la conciencia y que se disponga a descubrirla.
21.22.
De todo cuanto se percibe, si se descartan los objetos, lo que queda, es decir la mera advertencia, es conciencia pura, *brahman*. Este entendimiento se denomina la *'determinación de la naturaleza de* brahman'. Si se descarta el elemento objetivo, es decir, los cinco velos, lo que queda es el testigo de los cinco velos, conciencia pura. A esto no se le puede atribuir la inexistencia.
23.24.
Ciertamente uno mismo existe; no puede haber oposición al respecto. Si no fuera así, ¿quién podría ser el oponente? Nadie, a no ser que esté engañado, puede creer que no existe. Así expone la *shruti* la falsedad de quien niega la existencia del Ser.
25.
Dice la enseñanza que *"quien cree que* brahman *no existe, él mismo deja de existir."* Es cierto que el Ser jamás puede ser un objeto de conocimiento, pero se debe aceptar de hecho su existencia.

26.27.
Si preguntas qué clase de cosa es el Ser, respondemos que no puede ser descrito como siendo *"esto"* o *"aquello"*; no se lo puede concebir como siendo de una manera o de otra. Tómalo como tu propia naturaleza. Se puede decir de un objeto percibido por los sentidos como siendo así, y de un objeto más allá de los sentidos como siendo asá, o sea que siempre está sujeto a la percepción. Pero lo que es sujeto no puede ser objeto de los sentidos; en cada percepción se puede sentir su presencia ya que centrándose allí pero sin ser objeto, tiene lugar toda percepción.
28.
Aunque no puede convertirse en un objeto de conocimiento, se lo puede sentir directamente, como si se revelara de por sí. Tiene las características de *brahman* - existencia, conciencia, infinitud.
29.
La existencia es algo que no puede ser negado. Si el Ser, que es el testigo del mundo perecedero, puede perecer, entonces ¿quién será el testigo de su perecer? No se puede estipular la destrucción sin un testigo.
30.
Cuando toda forma se destruye, el espacio informe permanece. De igual modo, cuando todo lo perecedero perece, lo que permanece es *brahman* imperecedero.
31.
Si se objeta que *'nada queda'* después de que todo ha perecido, se responde que esa *'nada'* es el Ser; la diferencia sólo está en el lenguaje. Ciertamente el testigo permanece después de la disolución de todo.

32.
Esta es la razón por la cual la *shruti*, cuando dice que *"el* atman *es esto no, esto no"*, niega todo objeto que posea nombre y forma pero mantiene *'aquello'* intacto.
33.
Todo cuanto pueda ser referido como *'esto'* -el mundo- puede ser negado, pero todo aquello que no es *'esto'*, no; ese testigo indestructible es el Ser.
34.
Así se establece la existencia eterna del Ser, que según la *shruti*, es *brahman*. Su naturaleza como conciencia pura se estableció cuando se dijo que *"lo que queda es mera advertencia, concien - cia pura" (ver 22)*.
35.
Como lo permea todo, *brahman* no está limitado por el espacio; siendo eterno, no está limitado por el tiempo; y siendo la naturaleza esencial de todo, no está limitado por objeto alguno. *Brahman* es infinito en los tres aspectos.
36.
El espacio, el tiempo y los objetos en éstos, siendo ilusiones causadas por *maya*, no pueden condicionar a *brahman*. Quede claro entonces que *brahman* es infinito.
37.
Brahman, que es existencia, conciencia e infinitud, es la realidad. *Ishvara*, el omnisciente Señor del mundo, es una superposición en *brahman* causada por maya; *jiva*, el alma individual, es una superposición en *brahman* causada por *avidya*, la ignorancia.

38.39.40.
Hay un poder de *ishvara* llamado *maya*, que todo lo controla. Existe en todos los objetos, desde el velo de la dicha hasta el cuerpo físico. Este es el poder que determina los atributos particulares de los objetos; sin él nada se diferenciaría y habría caos. Debido a que se lo asocia con el reflejo de *brahman*, este poder aparece como 'conciencia' y es debido a su asociación con este poder que *brahman* aparece como *ishvara*, el Señor omnisciente.
41.
Y *brahman* es llamado el alma individual, *jiva*, cuando se lo asocia con los cinco velos, del mismo modo que un hombre es llamado padre o abuelo cuando se lo asocia con sus hijos o con sus nietos.
42.
Así como ese hombre no es un padre o un abuelo cuando se lo separa de sus hijos o nietos, *brahman* no es *ishvara* ni *jiva* cuando se lo separa de *maya* o los cinco velos.
43.
La *shruti* dice: *"Un conocedor de brahman es* brahman*"*. Como *brahman* carece de nacimiento, quien lo conoce no vuelve a nacer.

❀

`

Capítulo IV

LA DISTINCIÓN DE LA DUALIDAD

En este capítulo se explica cómo es posible ser capaz de distinguir la diferencia entre las dualidades que proyecta jiva *-el alma condicionada o el principio encarnado de la vida - y las que proyecta* ishvara *-esa asociación de la ilusión con* brahman *que se conoce como el creador. Se enfatiza la importancia de tener experiencia directa de la identidad de lo individual con lo supremo, de modo que la mente purificada ya no sea afectada por el deseo y la pasión.*

1.
Ahora se procederá a distinguir el mundo de la dualidad creado por *ishvara* y el creado por el *jiva*; gracias a este estudio se puede discernir a qué debe renunciar el *jiva* para ser libre.
2.
La *svetashvatara upanishad (IV.10)* dice: *"Sabe que* maya *es* prakriti *y que* brahman*, cuando se lo asocia con* maya *se llama* ishvara *y es el creador del mundo".*

*(*Svami Svahananda *hace la siguiente advertencia:* Prakriti *es la causa material del mundo; los nombres y las formas que distinguen una cosa de otra son creación de* maya*.* Ishvara *es la causa eficiente; guía a* maya *en su conjuro de nombres y formas y les imparte la apariencia de conciencia y realidad. Pero esto sólo ocurre cuando operan en conjunto, es decir, cuando son la causa material y eficiente*

a la vez; en realidad son sólo una causa que opera diferentemente. La separación y su operatividad desaparecen cuando el conocimiento absoluto disuelve tanto la creación como su memoria).

3.
La *aitareya upanishad (I.1)* dice: *"En el comienzo todo esto era solamente el* atman*. Pensó: Crearé el mundo. Y por su voluntad de crear, el mundo fue creado."*
4.5.
La *taittireya upanishad (II.1 y II.6)* dice: *"Éter, aire, fuego, agua, tierra, vegetación, alimento y cuerpos, todo surgió del atman en esa sucesión"* y *"Deseando ser muchos, creó. Entonces, meditando, creó el mundo."*
6.
La chandogya upanishad (VI.2.1 y VI.3.1) dice: *"Antes de la creación solamente existía* brahman*, cuya naturaleza era existencia pura. Deseando ser múltiple creó todas las cosas, incluyendo el fuego, el agua, el alimento y las criaturas nacidas de huevos."*
7.
La mundaka upanishad (II.1.I) dice que *"así como las chispas surgen del fuego ardiente, de brahman inmutable surgieron todas las cosas animadas e inanimadas."*
8.9.
La brihadaranyaka upanishad (I.4.7 y I.4.8) dice: *"En el comienzo el universo existía sin manifestarse, es decir, en una forma potencial; entonces, asumiendo forma y nombre, se convertió en existencia como* virat*"* y *"de* virat *entraron en existencia desde los antiguos legisladores y seres humanos, el ganado, burros y caballos, -machos y hembras-, hasta las hormigas.*

10.
Según la *shruti*, *brahman* o el *atman* mismo, asumiento múltiples formas, entró como el *jiva* -el principio vital o el ser vivo- en todos esos cuerpos. Se llama *jiva* porque sostiene la vitalidad del cuerpo.
11.
¿Qué constituye un *jiva* o alma sensible? Es conciencia pura sobre la cual se superponen el cuerpo sutil y el reflejo de esa conciencia en el cuerpo sutil; tiene entonces tres partes.
12.13.
Brahman asociado con *maya* es *ishvara (v.2)*; *maya* posee el poder de engañar a las *jivas*, haciendo que olviden su naturaleza como *brahman*. Y así el *jiva*, creyendo que es impotente e identificándose con los velos, sufre. Se explica así que toda esta dualidad es una proyección de *ishvara*.
14.15.16.
En la *saptanna brahmana* de la *veda* hay una descripción de la dualidad creada por el *jiva*. Por acción y reflejo el *jiva* crea siete clases de alimentos. Una clase es para los hombres -los granos como el trigo-; dos para los seres celestiales -los sacrificios de la luna llena y la luna nueva-; la cuarta para los animales inferiores -la leche-; y las tres restantes -la mente, el habla y los alientos vitales- para el *atman*.
17.18.
Aunque todo esto ha sido creado por *ishvara*, el *jiva*, por acción y reflejo, lo ha convertido en su alimento apropiándose así de la posibilidad de gozarlo. De modo que creado por *ishvara* pero convertido en objeto de experiencia y goce por el *jiva*, todo esto

está relacionado con ambos, del mismo modo que una mujer está relacionada con los padres que la trajeron a la existencia y con el marido que la ama.

19.

Las diversas combinaciones de los *gunas* de *maya* o *prakriti*, el poder de *ishvara*, dan origen a los distintos objetos, que le pertenecen. Pero el poder y las circunstancias para gozarlos son creados por el gozador, que se transforma así en quien los modifica haciendo suyo el resultado de su acción, *karma*.

20.21.

Los objetos creados por *ishvara* no varían, sino que permanecen iguales. Pero estos mismo objetos afectan diferentemente a distintas personas según sus diferentes estados mentales, es decir que las diferencias son creadas por las *jivas*. Por ejemplo, en el caso de una joya, mientras una persona puede sentirse feliz al tenerla, otra puede sentirse desgraciada al no obtenerla, en tanto que una persona a quien las joyas no le interesan no se siente feliz ni desgraciada.

22.

Es el *jiva* quien crea estos sentimientos de felicidad, desgracia o indiferencia con respecto a la joya, pero la joya en sí no sufre cambio alguno en su naturaleza creada por *ishvara*.

23.24.25.

Una y la misma mujer, debido a sus relaciones personales, puede parecer diferente como esposa, nuera, cuñada, prima o madre, pero sigue siendo la misma persona. Se puede objetar que ningua de estas funciones afecta su apariencia, ya que su forma permanece siendo la misma a pesar de las ideas que

otras personas puedan tener sobre ella. Pero no es así, ya que la mujer posee un cuerpo sutil, creado por el *jiva*, además del físico. Si bien las ideas de otros no afectan su cuerpo físico, sí pueden afectar su mente.

26.27.28.29.

También se puede objetar que aunque puedan afectar a los objetos percibidos en estados de engaño, ensueño, recuerdo o imaginación, la mente no puede afectar a los objetos percibidos por los sentidos en el estado de vigilia. A esto se responde que *Shankara*, *Sureshvara* y otros reconocen que la mente asume la forma de los objetos externos con los cuales entra en contacto y los modifica para acomodarlos a su propósito. *Shankara* dice que así como el cobre fundido asume la forma del molde en el cual se vierte, la mente asume la forma de lo que percibe; también se utiliza la analogía de la luz, que asume la forma de lo que ilumina.

30.

Sureshvara mantiene que es lo que conoce, es decir el *jiva*, lo que produce una modificación en la mente. Cuando nace esta modificación procede hasta el objeto a conocer hasta entrar en contacto con él y asumir su forma, produciendo lo que se denomina el conocimiento del objeto.

31.

Existen entonces dos clases de objetos, los materiales y los mentales. El objeto material es el conocido por la mente al ser modificada, y el mental es el conocido por la conciencia como testigo, es decir, por el *jiva* al ser afectado por lo que entra en contacto con la mente y evoca un deseo latente por gozar lo que percibe.

32. Aplicando el método del acuerdo y la diferencia -*anvaya-vyatireka*- se llega a la conclusión de que es la creación mental la que causa la esclavitud del *jiva*, ya que cuando los objetos mentales están presentes hay placer y dolor, y cuando no están, no hay placer ni dolor.

33.

En el estado de ensueño, cuando los objetos materiales están ausentes, el intelecto somete al hombre al placer y al dolor, aunque no perciba los objetos externos. En el estado de dormir profundo, o durante un desmayo o *samadhi* inferior, cuando las funciones mentales están temporariamente suspendidas, no se siente placer ni dolor aunque los objetos externos estén próximos.

34.35.

Un mentiroso le dijo a un hombre cuyo hijo se había ido a un país lejano, que había muerto, aunque en verdad estaba vivo. El hombre lo creyó y sintió mucha pena. Pero si el hijo hubiera muerto realmente sin que su padre se enterara de ello, no habría sufrido. Esto prueba que la causa real de la esclavitud de un hombre es su propio mundo mental.

36.37.

Se puede objetar que esto sea puro idealismo y que prive a los objetos externos de toda significancia. Pero no es así, ya que se acepta que los objetos externos den forma a las modificaciones de la mente que crean ese mundo mental tan personal. También se admite que aunque los objetos materiales no sean de mucha utilidad no se los puede descartar por completo. De todos modos el conocimiento tiene que ver con la existencia de los objetos y no con su utilidad.

38.
Otra objeción es que si la mente causa esclavitud porque da origen al mundo fenoménico, controlándola por medio de *yoga* el mundo podría desaparecer. ¿Qué necesidad hay entonces del conocimiento de *brahman*?
39.
A esto *vedanta* responde que el control de la mente puede hacer desaparecer temporariamente la dualidad, pero que la disolución final y completa de la creación mental sólo es posible gracias a un conocimiento directo de *brahman*.
40.
La dualidad de la creación de *ishvara* puede continuar como siempre, pero para quien está convencido de que es una ilusión, el conocimiento de *brahman* sin segundo es posible.
41.
Cuando en el momento de la disolución del universo desaparece toda dualidad, el *atman* sin segundo permanece desconocido ya que entonces, como en el dormir profundo, no hay Maestro ni Escritura, aunque pueda haber ausencia de dualidad.
42.
El mundo de la dualidad creado por *ishvara* es más bien una ayuda que un obstáculo, pues permite un conocimiento directo de la no dualidad. Es más, no se puede destruir la creación, de modo que no existe razón alguna para preocuparse por ella. Es mucho mejor dejar que simplemente sea.
43.44.
El mundo de la dualidad creado por el *jiva* es de dos clases, el que conforma y el que no conforma con las instrucciones de las

Escrituras. Es el primero el que debe tenerse en mente hasta que el conocimiento de *brahman* sea real. Reflexión acerca de la naturaleza del Ser como *brahman* constituye el mundo mental acorde con las instrucciones de las Escrituras. Pero, según la Enseñanza, se debe renunciar aún a esta dualidad una vez que *brahman* sea realizado.

45.

La *amritanada upanishad* dice: *"Una persona inteligente que ha estudiado las Escrituras y practicado repetidamente lo que enseñan, debe renunciar a ellas una vez que ha conocido al* brahman *supremo, del mismo modo que un viajero hace a un lado su linterna cuando ha llegado a destino."*

46.

La *amritabindu upanishad* dice: *"Una persona inteligente que ha estudiado las Escrituras y ha practicado repetidamente lo que enseñan, debe renunciar a ellas una vez que ha experimentado a* brahman *como al Ser, del mismo modo que un hombre descarta la cáscara una vez que ha descubierto el grano."*

47.

La *brihadaranyaka upanishad* dice: *"Un hombre sabio, habiendo experimentado a* brahman *como su propio Ser, debe mantener su facultad intuitiva superior* -prajna- *en unión con* brahman, *sin agobiar a su mente con demasiadas palabras ya que son un mero desperdicio de energía."*

48.

La *mundaka* y la *katha upanishads* dicen: *"Quien desea el conocimiento de brahman debe abandonar toda charla inútil"* y *"Absorción en el Ser acaba con todo deseo de hablar."*

49.
La dualidad de la creación mental humana que no conforma con las Escrituras es de dos clases: violenta y torpe. La que da origen a lujuria, ira y otras pasiones, es violenta; la que da origen a ensoñaciones, es torpe.
50.51.
La *shruti* dice que antes de comenzar el estudio de la naturaleza de *brahman* es necesario descartar ambas, ya que el aplomo mental y la concentración son requisitos previos para encarar este estudio. Alguien que esté sujeto a los impulsos de la lujuria y a otras pasiones no es idóneo para liberarse en esta vida; de aquí que para liberarse y establecerse en ese estado sea preciso hacer a un lado completamente estas dos clases de dualidad.
52.53.
Alguien podrá decir: *'Que no haya liberación en esta vida; yo me conformo con no volver a nacer'*. A esto se responde que si quedan deseos, también habrá nacimientos, de modo que tendrá que conformarse con ir al cielo y gozar los placeres celestiales. Pero estos placeres son temporarios e imperfectos y por tanto se debe renunciar a ellos. ¿Porqué no mejor renunciar al origen de estos deseos -la pasión?
54.55.
Si alguien, abrigando la idea falsa de que se ha liberado continúa viviendo deseos mundanos, transgrede las leyes de las Escrituras y sufrirá las consecuencias de su terquedad. *Sri Sureshvara* dice que alguien que pretenda ser un conocedor de *brahman* pero continúe viviendo sin refrenos morales, es como un perro que come carroña.

56.
Antes de conocer a *brahman* un *yogi* padece el dolor de sus conflictos mentales, pero si pretende conocerlo también sufre la censura del mundo. ¡Oh, cuán gloriosos pueden ser estos falsos *yogis*!
57.
¡Oh conocedor de la verdad, no te hundas como un cerdo en la pocilga! ¡Libérate de todos los defectos que brotan de la mente y sé venerado en este mundo como un dios!
58.
Las Escrituras que tratan de la liberación proclaman que el impulso de la pasión puede ser superado si se piensa constantemente en la naturaleza esclavizante de los objetos de los deseos. Adopta este medio, conquista las pasiones y sé feliz.
59.
Si se objeta que no hay mal alguno en remover las pasiones pero que se puede dejar que la imaginación siga jugando con los objetos de los deseos, se responde que ésa es precisamente la raíz de todo mal.
60.
"Si un hombre mora mentalmente en un objeto del deseo, se apegará a él. Ese apego dará origen a un anhelo cuya frustración provocará ira. De la ira surgirá el engaño y de allí la pérdida de la memoria. Esa pérdida arruinará el discernimiento y sin él un hombre perece", dice la *Bhagavad Gita II.62*.
61.
El defecto de caer en ensoñaciones puede superarse meditando en *brahman* sin atributos. Esto se logra gradualmente y con cierta facilidad meditando primero en *ishvara*.

62. Alguien que ha comprendido intelectualmente la naturaleza de *brahman* sin segundo y ha superado los defectos del intelecto, deberá vivir en soledad y practicar por largos períodos la repetición de *OuM*, controlando los caprichos de la mente. *(Antes de practicar la repetición de* OuM *se debe haber tenido experiencia de la identidad del Espíritu Supremo con el espíritu individual).*

63.

Domando así la mente, cesan gradualmente las modificaciones mentales y su actividad enmudece. Este método fue explicado de diversas maneras a *Rama* por *Vasishta*.

64.65.

"El conocimiento directo de la insubstancialidad del mundo fenomenal brinda la dicha profunda del nirvana*"*, y *"Un estudio estable y concentrado de las Escrituras y la discusión acerca de la verdad con el maestro, conduce a la convicción de que el estado supremo consiste en la calma de la reflexión profunda que nace de la desaparición de los últimos vestigios de los deseos y las pasiones"*, dice la *yoga Vasishta*.

66.

Sucede a veces que debido a acciones llevadas a cabo en vidas anteriores, la mente de un hombre reflexivo se distrae con deseos, en cuyo caso se la puede apaciguar con la práctica constante de meditaciones espirituales.

67.

El hombre cuya mente ya no está sujeta a distracciones no es meramente un conocedor de *brahman* sino *brahman* mismo; así lo declaran los sabios versados en las Escrituras de la *vedanta*.

68.
"Alguien cuya mente ya no vive cuestionando si conoce o no a brahman *sino que permanece identificado con la conciencia pura no es meramente un conocedor de* brahman *sino* brahman *mismo"*, dice *Vasishta*.
69.
La liberación en la vida es el último paso que se logra cuando se trascienden las creaciones mentales del *jiva* proyectadas en el mundo de *ishvara*. Así se ha descrito en este capítulo cómo la dualidad creada por el *jiva* difiere de la creada por *ishvara*.

❀

`

Capítulo V

ESTABLECIENDO EL SIGNIFICADO DE LAS GRANDES SENTENCIAS

En la Tradición hay cuatro máximas sagradas -mahavakyas- *que constituyen la columna vertebral de la Enseñanza. Son:*

"Brahman es conciencia" (rig veda),
"Yo soy brahman" (yajur veda),
"Tú eres Aquello" (sama veda) *y*
"Este Ser -atman- es brahman" (atharva veda).

En este capítulo se explica y expande su significado, que en modo alguno es literal y cuyo entendimiento requiere total independencia de mente e intelecto.

1.
Aquello por medio de lo cual un ser humano ve, oye, huele, habla y distingue lo dulce de lo amargo, de denomina conciencia -*prajñana*.
2.
Esa conciencia única que está en *Brahma*, *Indra* y las demás deidades, al igual que en los seres humanos, los caballos y las vacas, es *brahman*; así que esa conciencia en mí -ese elemento invariable en todos los seres vivos- también es *brahman*.
3.
Ese Ser Supremo infinito se manifiesta en este mundo como el testigo de las funciones del intelecto en el cuerpo y se denomina *'yo'* en el hombre.

> *(Svami* Svahananda *hace la siguiente advertencia:*
> *Cuando se une con el intelecto humano,* brahman *puede conocer su propia naturaleza. La hipótesis de* avidya *-ignorancia- explica el porqué de la creación. El tiempo es su creación; la causa es la secuencia de acontecimientos y está en el tiempo, así que preguntar por la causa de* avidya *no es lógico).*

4.
De naturaleza infinita, el Ser Supremo se describe aquí como *brahman*; la palabra *asmi* -soy- denota la identidad de *aham* -yo- con *brahman*. Por lo tanto el significado del texto es *"Yo soy* brahman".
5.
Antes de la creación, sólo existía la realidad, sola y única, sin segundo, y sin nombre o forma. Aquello mismo, aún ahora, después de la creación, existe en una condición similar y se denomina con la palabra *'Aquello'*.
6.
El principio de la conciencia, que trasciende el cuerpo, la mente y los sentidos de quien inquiere, se denota aquí con la palabra *'Tú'*; y la palabra *asi* -eres- muestra su identidad. Pero es absolutamente necesario tener experiencia de esta identidad.
7.
En el texto *"Este Ser es* brahman", la palabra *'este'* se refiere a esa conciencia luminosa de por sí que sólo se puede experimentar directamente; otra palabra para ello es *pratyagatman*, que es el principio interior que cubre todo entre el ego y el cuerpo.

8.
La esencia de todo el universo visible se denota con la palabra *brahman*. Ese mismo *brahman* es de la naturaleza del *atman*.

Capítulo VI

LA LÁMPARA DEL CUADRO

Este largo capítulo es de fundamental importancia para el entendimiento del método de la enseñanza que se postula. Presenta con suma claridad el principio que se invoca al comenzar el desarrollo y la exposición correspondiente, haciendo uso de ejemplos e ilustraciones sencillas que permiten el seguimiento del tema.

1.
Así como hay cuatro etapas en la pintura de un cuadro, hay cuatro etapas en la modificación del *atman* supremo.
2.
En un cuadro hay un soporte, que es la tela en sí, sobre la cual se aplica un preparado blanco, se dibuja el tema y se aplica el color. En el caso del *atman* está la conciencia en sí -*chit*-; luego el espíritu interior -*antayarim*-; la totalidad de los cuerpos sutiles -*sutratman*-; y la totalidad de los cuerpos físicos -*virat*-.
3.
La base del cuadro es la tela, la cual, al aplicársele el preparado blanco, se entiesa; la silueta se dibuja con un lápiz negro, y cuando se aplican los colores apropiados, el cuadro se completa.
4.
Brahman, por naturaleza, es conciencia pura; cuando se asocia

con *maya*, se le llama espíritu interior; cuando se habla de él en relación a los cuerpos sutiles se lo denomina *sutratman*; y cuando se lo considera como la totalidad de los cuerpos gruesos se lo denomina *virat*.

5.

Como en un cuadro hay objetos mayores, menores e insignificantes, en el Señor Supremo hay grados de existencia, desde *Brahma* hasta criaturas animadas e inanimadas.

6.

Las figuras en un cuadro están pintadas vistiendo ropa diferente y la ropa está pintada de modo que parezca tan real como la tela del cuadro.

7.

En la conciencia hay formas superpuestas; en cada una de ellas hay un reflejo, que es una función especial de la conciencia. Estos reflejos son conocidos como *jivas* y están sujetos al proceso de nacer y morir.

8.

Las personas ignorantes imaginan que los colores representados en la ropa del cuadro, al igual que la ropa misma, son reales, tan reales como la tela sobre la cual se superpone el cuadro. Y de igual modo imaginan que las transmigraciones de las *jivas* las sufre el Espíritu Supremo -*paramatman*- el sustrato sobre el cual se superponen las *jivas*.

9.

Así como las colinas y los paisajes de un cuadro no se pintan como si estuvieran vestidos, los objetos inertes como la tierra no están dotados del reflejo de la conciencia.

10.
La confusión que surge al considerar que esta transmigración -*sansara*-, con todos sus placeres y dolores, es real, y que afecta al *paramatman*, se llama nesciencia Se remueve con el conocimiento de la realidad.
11.
Es el *jiva*, un reflejo del *atman*, lo que se ve afectado por el placer y el dolor, pero no el *atman*. Entender este hecho es conocimiento -*vidya*- y se logra gracias al discernimiento -*vichara*.
12.
Por eso uno debe discernir siempre entre la naturaleza del jiva, del mundo -*jagat*- y la del *atman*. Cuando se niegan la ideas del *jiva* y de *jagat*, sólo queda el *atman* puro.
13.
Pero esta negación no significa que el *jiva* y el mundo dejen de ser percibidos por los sentidos; sólo implica la convicción de que son irreales. De lo contrario, la gente sería automáticamente liberada si entrara en un dormir profundo o se desmayara.
14.
Que *"sólo el Ser Supremo sea lo único que permanezca"* también significa una convicción de su realidad y no sólo que ya no se perciba el mundo como tal. De lo contrario tampoco habría liberación en esta vida.
15.
El conocimiento que resulta del discernimiento y la reflexión - la deliberación y el análisis con respecto al *atman*- es de dos clases, directo e indirecto. Este proceso termina en el logro del conocimiento directo.

16.
El conocimiento de que "brahman *es*" es un conocimiento indirecto; el de "*yo soy* brahman" es un conocimiento directo.
17.
Ahora se dará una descripción detallada de la naturaleza del *atman*, con el objeto de poder llegar a tener su experiencia directa, gracias a la cual el *jiva* se libera inmediatamente de todas sus cadenas mundanas.
18.
Del Ser como conciencia absoluta se habla como *kutastha*, *brahman*, *jiva* e *ishvara*, de igual modo que el éter es llamado el éter de la vasija, cuando se lo asocia con una vasija; el éter que todo lo comprende; el éter condicionado por el agua; o el éter condicionado por una nube.
19.20.21.
El cielo con nubes y estrellas reflejado en el agua contenida en una vasija se conoce como *'el éter en la vasija'*. El cielo reflejado en las partículas de agua contenidas en una nube se conoce como *'el éter en una nube'*. Una nube está compuesta de agua en un estado particular; es razonable entonces asumir la existencia del reflejo del éter en una nube.
22.
¿Qué es *kutastha*? Es ese aspecto de la conciencia, inamovible e inmutable, condicionado por los cuerpos grueso y sutil, donde éstos se superponen, y que no sabe de cambios.
23.
La imaginación hace que el intelecto -*buddhi*- sea superpuesto en *kutastha*. Ese reflejo del intelecto en *kutastha* animado por

la fuerza vital es llamado *jiva*, que está sujeta a la transmigración.

24.25.

Como el éter en una vasija está oculto por el éter reflejado en el agua contenida en ella, *kutastha* es obscurecida por el *jiva*. Este es el principio llamado superposición mutua. Bajo el engaño de esta mutua superposición, el *jiva* no puede discernir y darse cuenta de que no es *jiva* sino *kutastha*. Esta falta de discernimiento no tiene comienzo y se conoce como la nesciencia primaria.

26.27.

La nesciencia -*avidya*- tiene dos funciones: *avarana* o el poder de ocultar, y *vikshepa* o el poder de proyectar. El poder de *ava - rana* crea ideas como 'kutastha *no brilla ni existe*'. Si un hombre sabio le pregunta a uno ignorante acerca de *kutastha*, éste va a responder que tal cosa no existe ni se manifiesta.

28.

Se puede cuestionar cómo es posible que *kutastha*, luminosa de por sí, pueda ser obscurecida por la ignorancia y si en realidad no hay *avidya*, qué puede obscurecerla. Es la propia experiencia directa la que aniquila trampas dialécticas de esta clase, ya que los cómos y los porqués son creaciones de la misma ignorancia.

29.30.

Pero si uno no cree en su propia experiencia, y ya que la lógica no es algo final ¿cómo puede uno conocer la verdad acerca de cualquier cosa simplemente razonando? La función principal de la razón es la de explicar las cosas con claridad. Uno debe

emplear la razón siguiendo la propia experiencia y no contradiciéndola.

31.

Nosotros mismos tenemos experiencia directa del poder de la ignorancia para nublar la verdad, de modo que no es una contradicción hablar de la coexistencia de *kutastha* con la nesciencia.

32.

Si *kutastha* e ignorancia fueran contradictorias, ¿quién sería el experimentador de ello? Lo que es contradictorio con la ignorancia es el conocimiento discriminativo, como lo atestigua un conocedor de la verdad.

33.

En *kutastha*, cubierta por la ignorancia, se proyectan los cuerpos sutil y grueso, produciendo *chidabhasa* o *jiva*. Es como cuando se superpone la plata sobre el nácar. *(Primero se oculta la naturaleza del nácar y sobre ello se proyecta la de la plata).*

34.35.36.37.

Alguien sujeto al engaño ve plata en el nácar y dice: *'Esto es plata'*. Aquí *'esto'* se refiere a la cosa percibida y *'es'* a su realidad, cuando en verdad *'esto'* y *'es'* se deberían referir al nácar, pero por un error se adjudican a la plata. Del mismo modo, la idea de *'Ser'* y *'existencia'*, que pertenecen a *kutastha*, se adjudican al *jiva* debido al error causado por la nesciencia. Las características individuales del nácar se pierden con la fijación en la plata; de igual modo, lo sublime de *kutastha* se ignora cuando se la obscurece con la impostura. En este ejemplo, la impostura es la plata; lo que se superpone en el caso de *kutastha*

es la proyección ilusoria del ego, el sentido de individualidad. Así como se piensa que lo que se ve es lo plateado, cuando en realidad es el nácar, en el caso del *atman* lo que se ve es el ego, cuando en realidad es el *atman*.

38.

En el ejemplo, la idea de *'esto'* y la de la plata no son iguales; lo mismo ocurre en la personalidad humana, donde la idea del *atman* y del ego tampoco son iguales. En ambos casos existe un elemento común y uno variable.

39.40.

Decimos *'esto es un paño'*, o *'esto es plata'*, y solemos usar expresiones como *'él mismo va a ir'*, *'tú misma lo ves'* o *'yo mismo no sería capaz'*. *'Esto'* es común a cosas diversas que se perciban, pero *'mismo'* se aplica a las tres persona, yo, tú y él.

41.42.

Se puede objetar que el concepto de *'yo'* como ego sea diferente del concepto de *'mismo'* como *atman*, y que esto no tiene nada que ver con *kutastha*. A esto se responde que la palabra *'mismo'* denota *kutastha* y viceversa. También se puede objetar que cuando se dice *'uno mismo'* se excluye la idea de *'otro'* y no se dice nada acerca de *kutastha*, a lo que se responde que esto está bien, pues excluir *'otro'* implica que lo *'mismo'* es *kutastha*.

43.

Casi siempre las personas usan *'ser'* -como uno mismo- y *atman* como términos intercambiables, de modo que aparecen juntos. De hecho, cada uno de estos términos excluye la idea de *'otro'*.

44.45.
Otra duda que puede surgir es cuando se dice que *'la vasija misma no posee conocimiento'*, aplicándose *'mismo'* a un objeto inanimado. A esto se responde diciendo que el *atman* también es la base de los objetos inanimados. Porque no es *kutastha* o el *atman* lo que hace la diferencia entre lo animado y lo inanimado; es el *jiva* -suceptible de presentar un reflejo del Espíritu Supremo a través del intelecto- en *kutastha*.
46.
Así como lo animado se superpone en *kutastha* por error, como un reflejo de la conciencia, del mismo modo los objetos inanimados también se superponen en *kutastha*.
47.48.49.50.51.52.53.54.55.56.57.
Puede surgir la duda de que como la palabra 'mismo', las palabras 'esto' y 'aquello' pueden aplicarse a todas las personas, es razonable pensar que los objetos denotados por 'esto' y 'aquello' también son el *atman*. Se responde que 'esto' y 'aquello' no sólo se refieren a 'yo, tú y él' como entidades diferentes, sino también al *atman*, el elemento común a todas. Está bien comprobado que las ideas de 'esto' y 'aquello', lo 'mismo' y lo 'otro' forman pares de opuestos. Lo opuesto a lo 'otro' es el Ser, que es lo mismo que *kutastha*. Lo opuesto a 'tú' es 'yo', el ego, el *jiva* superpuesto en *kutastha*. La distinción entre 'esto' y 'plata' es clara, pues 'esto' significa algo visto, mientras 'plata' significa el nácar malentendido. Cuando se niega la superposición causada por la ignorancia, también se cancela su efecto. La ignorancia -nesciencia- causa el velo que se superpone a la naturaleza real del *atman*; cuando se niega la nesciencia el

velo se destruye. Pero mientras *karma* continúe dando frutos, los efectos van a continuar. De nada vale entrar en controversias al respecto; el hecho es que la diferencia entre el *jiva* y *kutastha* es causada por la ilusión.

58.59.60.61.62.63.64.65.66.67.68.

(Pero sí hay controversias y aquí se mencionan algunas): Los lógicos, duchos en cosas mundanas pero no en las metafísicas, se aferran a sus razonamientos falsos, ignorando la autoridad de la *veda*; otros sí la aceptan, pero se confunden al tomar cosas aisladas fuera de sus contextos. Los materialistas, dependiendo sólo de la evidencia perceptual, consideran que el *atman* es el agregado del *cuerpo* y *kutastha*; otros piensan que el cuerpo decae y muere cuando lo deja la vida y consideran que el *atman* es algo aparte del cuerpo grueso; otros dicen que los sentidos y el intelecto son diferentes del cuerpo grueso y que constituyen el *atman*. Porque la *shruti* dice que 'los sentidos discutieron', algunos piensan que son conscientes y que por lo tanto son el *atman*. Hay otros que dicen que los aires vitales son el *atman*, o que la mente lo es; porque la *shruti* dice que la mente es la causa de la esclavitud y la liberación del hombre y habla del velo de la mente, algunos piensan que debe ser el *atman*.

69.70.71.72.73.74.75.

Los budistas creen que el *atman* consiste en los estados momentáneos del intelecto, ya que éste, dotado de la facultad de entender, es la base de la mente y es a través suyo que la mente aprehende la materia. El órgano interno -*antahkarana*- posee dos clases de modificaciones o *vrittis*: la conciencia del 'yo', y 'esta' conciencia. La primera constituye el intelecto, la conciencia del

sujeto, *buddhi*; y la segunda, la mente, *manas*, la conciencia del objeto. Para conocer el mundo exterior es esencial que haya un sentido del 'yo' o ego. Como esta conciencia del 'yo' aparece y desaparece a cada momento, el intelecto es transitorio y no necesita de ningún principio que lo ilumine. Algunos textos *vedicos* dicen que el velo del intelecto es el *jiva*, a la que pertenece toda la experiencia transmigratoria, y a la que afectan nacimiento y muerte, placer y dolor, etc. Los budistas *madhyamikas* sostienen que el intelecto es pasajero como un relámpago o un abrir y cerrar de ojos, y porque no conocemos nada más allá del intelecto, el *atman* no es más que un vacío; citando la *shruti 'en el comienzo todo esto era no existencia,* asat', dicen que la percepción y los objetos de la percepción son creaciones ilusorias.

76.

Vedanta refuta esto diciendo que no puede haber ilusión sin un substrato, que no es una ilusión. Aún el vacío tiene un testigo, pues de lo contrario no se podría decir que hay un vacío. Si hay un testigo para el vacío, debe ser algo diferente de él.

77.78.79.80.81.82.83.84.

Los *naiyayikas* dicen que detrás del velo del intelecto hay otro velo, el de la dicha. Otros filósofos discuten el tamaño del *atman*, si es atómico, lo permea todo o es algo entre los dos. Quienes dicen que es atómico se apoyan en textos *vedicos* que dicen *'que es más pequeño que lo más pequeño'*, que es la *'centeava parte de la punta de un cabello'*, etc. Los que dicen que es mediano citan el texto *'atman, el principio consciente, permea el cuerpo desde la cabeza hasta la punta de los pies'*, etc.; además dicen que se puede adaptar a cualquier tamaño, etc.

85.86.
Pero este punto de vista no es válido, pues el *atman* carece partes, es imperecedero, etc. El *atman* no es atómico ni mediano, sino que es infinito, indivisible y como el éter, todo lo permea. Así lo establece la *shruti*.
87.88.89.90.91.92.93.94.
Así, acerca de la naturaleza del *atman* existen muchas diferencias de opinion, desde que es consciente hasta que no lo es, o que es una mezcla de ambos. Unos dicen que es una substancia como el éter, con atributos como la conciencia, el deseo, la aversión, el esfuerzo, etc. Cuando se combina con la mente produce propiedades diferentes; cuando el *karma* del pasado deja de operar, el *jiva* entra en dormir profundo y sus propiedades se hacen latentes. Porque el *atman* posee inteligencia dicen que es inteligente, pero al llevar a cabo actos, buenos o malos, experimenta placer o dolor; aunque todo lo permea, está sujeto al nacimiento y la muerte. En general, dicen que el *atman* es de la naturaleza del velo de la dicha.
95.96.97.
Otros, citando las Escrituras -*'en el sueño, ni el veedor ni lo visto están ausentes'*- dicen que la conciencia está oculta en el *atman* y que su naturaleza es tanto conciencia como inconsciencia.
98.99.100.101.
Los seguidores de *sankhya*, que hacen una diferencia entre *purusha* y *prakriti*, rechazan esta posibilidad, diciendo que el *atman* carece de partes y debe ser de la naturaleza de la conciencia. Inconsciencia es la naturaleza de *prakriti*, que es mutable y está compuesta de *sattva*, *rajas* y *tamas*, operando

como experiencia y relajación del *atman*. Si se dice que *purusha* está sujeta a esclavitud y liberación, es porque hay una confusión con respecto a las naturalezas de *purusha* y *prakriti*; postulan una pluralidad de *atmans* y explican que individuos diferentes tienen destinos diferentes. Citan de la *shruti* cuando dice que *prakriti*, la materia indiferenciada, no es igual a *mahat*, la materia diferenciada, y que el espíritu es desapegado y puro.

102.103.104.

Los seguidores de *Patanjali*, llamados *yogis*, postulan la existencia de *ishvara* como el Señor del Universo. *Prakriti* opera debido a la proximidad de la conciencia e *ishvara* controla a *prakriti*; la *shruti* declara que *ishvara* es el Señor de los Conocedores del Campo, es decir, las *jivas*. *Ishvara* también controla los *gunas*; la *shruti* lo llama el Controlador Interno. Y aquí también diferentes filósofos mantienen distintos puntos de vista sobre *ishvara*.

105.106.

Según *Patanjali*, *ishvara* es un *purusha* especial, libre de calamidades -*kleshas*-, actos, nacimiento y muerte; como el *jiva*, es desapegado y consciente. Debido a que es espíritu, puede controlar el universo; sin su regulación nada controlaría la esclavitud y la liberación.

107.108.

La *shruti* declara que la naturaleza opera por temor a *ishvara*, que no se ve afectado por calamidades o actos. Es un hecho que las *jivas* tampoco se ven afectadas, pero al no comprender su verdadera naturaleza, caen presas de esa ignorancia.

109.110.111.112.
Los seguidores de *Gautama*, llamados lógicos, niegan ese poder de control de *ishvara*, debido a su desapego; le otorgan las cualidades de conocimiento eterno, esfuerzo y deseo, y que por poseerlas es el Señor del Universo, siempre ocupado en la creación. Citan la *shruti*: 'Posee verdaderos deseos y resoluciones'. Entonces seguramente será *hiranyagarbha*, con un cuerpo sutil, que se describe en detalle en la *udgitha brahmana*. Siendo la totalidad de los cuerpos sutiles, no se lo debe considerar como un *jiva* porque está libre de deseos y de *karma*.
113.114.
Los que veneran a *virat* mantienen que no hay cuerpo sutil sin cuerpo grueso, de modo que *virat*, que posee un cuerpo físico, es *ishvara*. La *shruti* dice que la forma de *virat* es la del universo, extendiéndose en todas direcciones; por eso meditan en *virat*.
115.116.117.118.119.120.
También están quienes veneran a *Brahma*, quienes objetan la veneración de *virat* y consideran que *Brahma* creo la gente. Hay quienes consideran a *Vishnu* como *Ishvara*, ya que *Brahma* surgio de él. Otros dicen que es *Shiva*, ya que *Vishnu*, a pesar de todos sus esfuerzos, no pudo descubrir los pies de *Shiva*; y hay quienes creen que *Ganesha* es *Ishvara*. Y así con muchas otras sectas que declaran que la deidad que veneran es *Ishvara*, acogiéndose a ciertos himnos de la *shruti*.
121.122.
De modo que siempre hay alguien que considera que *Ishvara* es desde el regidor interior hasta un objeto inerte. Pero quienes desean establecer la verdad al respecto estudian la *shruti* y la

lógica, y llegan siempre a la misma conclusión: *Ishvara* es solo y único, hecho que se explica en este capítulo.

123.124.

La *svetashvarata upanishad* dice que *maya* es *prakriti* -la causa material del universo-, y que el Señor de *maya* es *Ishvara*, que todo lo permea y que consiste de objetos sensibles e insensibles que son como partes de ese *Ishvara*. La descripción correcta de *Ishvara* se encuentra en la *shruti* y no contradice otras opiniones al respecto.

125.126.

La *tapaniya upanishad* declara que *maya* es *tamas* u obscuridad, declarando que la experiencia empírica de todo es evidencia de la existencia de *maya*; explica que la experiencia universal de lo insensible y la naturaleza ilusoria de *maya* es clara para todos, hasta para los niños.

127.128.

¿Acaso no es insensible la experiencia de una vasija u otro objeto inerte? Cuando el intelecto falla, ¿no dice la gente que hay ilusión? El alcance del intelecto es limitado. Toda la gente admite, por experiencia, la existencia de *maya*. Desde el punto de vista de la lógica *maya* es inexplicable. La *shruti* misma declara que maya no es existente ni inexistente. Si se pregunta acerca de la causa de *maya*, la pregunta no es válida, porque la causalidad misma es un producto de *maya*; de modo que *maya* no tiene causa.

129.

Los efectos de *maya* son indudablemente manifiestos, de modo que no se puede negar su existencia. Pero cuando la ilumina-

ción la destruye, no se puede decir que realmente exista. Desde el punto de vista del conocimiento absoluto del *atman*, maya es insignificante.

130.

De modo que se la puede ver de tres maneras: Desde el punto de vista del conocimiento y la *shruti*, es insignificante; desde el punto de vista de la razón empírica, es indefinible; desde el punto de vista de la experiencia mundana, es real.

131.

Maya presenta la aparición y la desaparición del mundo, comparable a la tela de un cuadro que se enrolla o desenrolla presentando lo que ilustra.

132.

Maya carece de una existencia independiente; en ausencia de la facultad cognoscitiva no se pueden experimentar sus efectos. Pero al mismo tiempo posee una peculiar independencia, pues puede hacer que el *atman* siempre libre, aparezca apegado.

133.

Maya transforma fenoménicamente la inmutable *kutastha*, el *atman* que jamás se asocia con algo, en la forma del universo. Reflejando sobre sí misma el *atman*, *maya* crea al *jiva* y a *Ishvara*.

134.

Sin afectar en modo alguno la naturaleza real del *atman*, *maya* crea el mundo. Asombrosamente poderosa, hace que lo imposible parezca posible.

135.

Como la fluidez es la naturaleza del agua, el calor la del fuego

y la dureza la de una piedra, hacer que lo imposible parezca posible es la naturaleza de *maya*. Es única en este aspecto.

136.

El espectáculo de la magia parece magnífico e inexplicable mientras no se tenga conocimiento directo del mago. Pero cuando se conoce al mago, también se conoce su espectáculo y entonces desaparece su magia.

137.

Quienes creen en la realidad del mundo consideran que los efectos de *maya* son maravillosos. Pero ya que la naturaleza de *maya* es de por sí asombrosa, uno no necesita maravillarse ante su poder.

138.139.

Objetar lo maravilloso de *maya* no ayuda a resolver su misterio; además, también se podría objetar lo que se censura. Lo que se debe procurar es erradicar toda objeción, ya que *maya* siempre será contradictoria. *Maya* es la encarnación de la maravilla y la duda; el hombre sabio debe encontrar el modo de suprimirla.

140.141.142.143.

Se puede objetar que antes de poder erradicarla es preciso conocer su naturaleza. Pues bien ¡así sea! Para eso está la popular definición que dice que *maya* es magia, es decir, por más claro que se vea, está más allá de toda determinación. Su naturaleza desafía cualquier definición. Mejor es ser imparcial y considerar que el mundo es nada más que una ilusión, el producto de *maya*. Si se intenta determinar su naturaleza, en algún momento habrá que confrontar la ignorancia.

144.145.146.
Porque, ¿cómo es que el cuerpo y los sentidos brotan de la semilla, o cómo es que la conciencia brota del feto? ¿Qué respuestas se pueden ofrecer ante estas preguntas? Si se responde que está en la naturaleza de la semilla desarrollar esta capacidad, al final uno deberá aceptar que no sabe. Por eso el hombre de sabiduría declara que este mundo es un espectáculo mágico.
147.148.
¿Puede haber algo más mágico que la semilla en el útero se transforme en un individuo consciente, que desarrolle una cabeza, manos y pies, que pase a través de los estados de la niñez, la juventud y la vejez, y que pueda percibir, comer, oir, oler, ir y venir? Y lo mismo con una semila de higo. ¡Cuán diferente es la semilla comparada con el árbol de donde nace! Debe saberse que todo esto es *maya*.
149.
Los lógicos y sus colegas, orgullosos de su habilidad dialéctica, quizá se sientan satisfechos con sus explicaciones, pero *Sri Harsha Mishra* ha expuesto sus errores en su tratado clásico *"Khandana"*.
150.151.152.
Las cosas que no se pueden concebir no deben sujetarse a las leyas de la lógica; este mundo es una de ellas, pues la mente no puede concebir el modo de su creación. Mejor convencerse de que *maya* es la causa de este mundo, cuya comprensión supera toda imaginación. En el estado de dormir profundamente se puede advertir parcialmente a *maya*, la semilla del mundo. Como el árbol está latente en la semilla, los mundos de la vigi-

lia y el ensueño están implícitos en el dormir profundo; de igual forma, las impresiones de todo el universo están latentes en *maya*.

153.

En todas las impresiones del intelecto se refleja la conciencia inmutable; aunque por ser tan vaga no se experimente, se puede inferir su existencia, del mismo modo que se puede inferir el reflejo del cielo en las partículas de agua de una nube.

154.

Maya, asociada con el reflejo de la conciencia, asume la forma del intelecto; allí el reflejo de la conciencia se hace plenamente visible como el ego.

155.

La *shruti* dice que el *jiva* e *Ishvara* son creaciones de *maya*, siendo reflejos del *atman*. *Ishvara* es como el reflejo del cielo en una nube, y el *jiva*, como el del cielo en el agua.

156.

Maya es como una nube, y las impresiones mentales en *buddhi* son como las partículas de agua que conforman la nube. La conciencia reflejada en *maya* es como el cielo reflejado en las partículas de agua de la nube.

157.158.

La *shruti* dice que esta conciencia pura y universal reflejada en *maya* es *Ishvara*, que la controla. Es el regidor interior, omnisciente y la causa del universo. La *shruti*, en la declaración que comienza con *'la conciencia en el dormir profundo'* y que termina con *'Él es el Señor de todo'* describe este velo de la dicha como *Ishvara*.

(Svami Svahananda *hace el siguiente magnífico comentario:*

Aquí el autor dice claramente que este velo de la dicha es Ishvara, *declaración que ha causado mucha controversia. Pero hay que notar que un* jiva *es la conciencia reflejada individualizada e* ishvara *lo es de la totalidad. ¿Puede haber acaso una totalidad sin individualidades? De modo que necesariamente* Ishvara *debe incluir* jivas. *En cada gota de agua del Ganges reside el Ganges; sin embargo, todas las gotas separadamente no constituyen el Ganges, que por sobre todo es una unidad.*

Cada alma individual, cada jiva, *posee tres estados de conciencia: la vigilia (cuando el* jiva *se llama* vishva*), el ensueño (cuando se llama* taijasa*) y el dormir profundo, cuando se la conoce como* prajña. Ishvara, *la conciencia colectiva, también posee tres estados correspondientes:* vaishvanara, hiranyagarbha *e* Ishvara. *Ésta, siendo omnipresente, incluye dentro suyo los estados correspondientes de las almas individuales. Pero así como los tres estados de un alma no la hacen tres, los tres estados de* Ishvara *no lo hacen una triple personalidad. Así como* prajña, *siendo el estado causal de un alma, incluye los otros dos, el tercer estado de* Ishvara, *siendo causal, es el origen, el espíritu interior y el guía de los otros dos y en consecuencia, de todo el universo.*

El 'velo de la dicha' es el estado causal de un jiva. *Pero en un sentido más profundo, ¿no es acaso también la causa universal,* Ishvara*? Un punto en la India es también un punto en el continente, en el globo y en el universo. Hay mucha ignorancia cuando sólo se lo atribuye a la India y no al universo. El 'velo de la dicha' individual es sólo una porción del 'velo de la dicha' universal, pero cuando la individualidad desaparece, ¿cómo distinguir lo individual de lo universal?*

> *El hecho de retornar a la individualidad en la vigilia no impide que antes haya habido un fundirse en lo universal; en* upasana, *la instrucción de fundir* vishva *en* vaishvanara *no significa necesariamente que el par sea uno, pero tampoco que haya algo que lo impida. Si este fundirse ficticio sirve de algo, el fundirse genuino es inestimable. Uno debe simplemente saber, por razonamiento y experiencia, cuál es un caso genuino; y esto es lo que nos dicen las* upanishads*).*

159.160.161.

La omnisciencia y otras propiedades del velo de la dicha no se cuestionan, pues las aseveraciones de la *shruti* están fuera de cualquier disputa; además, todo es posible en *maya*. Y ya que nadie tiene el poder de alterar el mundo de los estados de vigilia y ensueño que se proyectan desde el velo de la dicha, es propio que se lo llame el Señor de Todo. Intrínsecos al velo de la dicha están los deseos e impresiones mentales de todos los seres vivos; y porque los conoce, es omnisciente.

162.163.

Se puede objetar aquí que la omnisciencia, supuestamente de la naturaleza del velo de la dicha, no es evidente, ya que las impresiones que más tarde fructifican, están en un estado de latencia. A esto se responde que esta omnisciencia se infiere al observar las operaciones pensantes en un ser inteligente. Es porque *Ishvara*, la conciencia en el velo de la dicha, mora en todas las funciones de los demás velos comenzando con el del intelecto, los activa y controla, al igual que toda la creación, que se lo llama el regidor interno.

164.

La *shruti* declara que estando dentro del intelecto pero más allá

de él, invisible para él y teniendo al intelecto por cuerpo, lo controla.

165.166.167.

Así como las fibras permean una tela y constituyen su causa material, el regidor interno, permeando todo el universo, es la causa material del universo. Y de igual modo que las fibras son más sutiles que la tela, y las fibras de las fibras más sutiles aún, allí donde termina este progreso de lo sutil a lo más sutil, uno se confronta con este regidor interno. Siendo más diminuto que lo diminuto, el ser interno no está sujeto a la percepción; su existencia se establece por la razón y la *shruti*.

168.169.170.

Así como una tela se dice que es el cuerpo de las fibras, cuando Él se convierte en el universo éste se lo describe como Su cuerpo. Cuando las fibras se encogen o se expanden, lo mismo ocurre con la tela, ya que no es independiente. Y de igual modo los objetos del mundo asumen formas de la manera en que Él las transforme, de acuerdo con sus deseos e impresiones pasados. Al respecto no cabe duda alguna.

171.172.173.174.

En la *Gita Krishna* dice: *"Oh Arjuna, el Señor mora en los corazones de todos los seres y por su maya los hace tornar como si estuvieran montados en una rueda." "Todos los seres"* significa las *jivas* o los velos del intelecto que viven en los corazones de todos; por ser su causa material pareciera que el Señor sufriera cambios. En cuanto a 'rueda' significa la jaula del cuerpo con todos sus velos. Al decir que están *"montados en una rueda"* se significa que han llegado a considerar el cuerpo como el ego.

"Hacerlos tornar" o dar vueltas se refiere a llevar a cabo actos buenos y malos. Y que esto suceda *"por su* maya*"* significa que el Señor parece involucrarse con el velo del intelecto y modificarse con sus operaciones.

175.

La *shruti* se refiere muchas veces al Señor llamándolo el regidor interior. Siguiendo este razonamiento uno puede llegar a la misma conclusión con respecto a los elementos físicos y a los demás objetos.

176.177.178.

En la *Mahabharata* se dice: *"Sé lo que es la virtud, pero mi inclinación no es practicarla; sé lo que es el vicio, más no me refreno al respecto. Hago lo que me impulsa a hacer un dios asentado en mi corazón."* Pero no se deduzca de aquí que no son necesarios los esfuerzos personales, ya que el Señor se transforma en esos esfuerzos. Esta teoría no contradice la idea de que el Señor todo lo incita, porque uno que ha llegado a saber que *Ishvara* es el regidor de las cosas, sabe que su propio *atman* no se apega.

179.180.181.

Tanto la *shruti* como la Tradición declaran que saber que el *atman* no se apega es la causa de la liberación; las verdades de las Escrituras y de la Tradición pertenecen ambas al Señor. La *shruti* declara que las fuerzas de la naturaleza operan por temor al Señor; su señorío sobre todas las cosas difiere de su presencia como regidor interno. En un párrafo de la *shruti* se declara que los soles y los planetas se mueven al comando del Señor; en otro se dice que entra en el cuerpo humano para controlarlo desde su interior.

182.
Se dice que el Señor es la fuente del universo, ya que causa la creación y disolución del mundo, entendiéndose por ello su manifestación y su desaparición.
183.184.
El mundo permanece latente como impresiones en el Señor, quien lo manifiesta según los actos pasados de los seres; es como cuando se desenrrolla la tela de una pintura. Si se lo enrrolla, la ilustración no se ve. De igual manera, cuando el *karma* de los seres se extingue, el Señor recoge en sí el universo y lo mantiene en forma latente con todo lo que contiene.
185.
Se puede comparar la creación y la destrucción del mundo con el día y la noche, o con los estados de vigilia y de ensueño, o con el abrir y cerrar de los ojos, o con la imaginación y el aquietarse de la mente.
186.
Ishvara posee el poder de *maya* que es el de hacer aparecer o desaparecer las cosas; no son válidas entonces las teorías de que la creación tiene un comienzo o de que las cosas están naturalmente dotadas de ciertas cualidades especiales. La creación es sólo una superposición ilusoria sobre *brahman*.
187.188.189.
Ishvara, por medio del *tamas* de *maya*, es la causa de los objetos inanimados; como reflejo de la conciencia es la causa de las *jivas*. Se ha objetado que según *Sureshvaracarya*, la causa de los cuerpos es ese aspecto del *paramatman* donde predomina *tamas*, y que el aspecto donde predomina la conciencia es la

causa de las *jivas*, de modo que el *paramatman* sería la causa de los objetos animados e inanimados, según sus impresiones internas, conocimiento y acción; *Ishvara* no sería así la causa del mundo.

190.191.

A esto se responde que *Sureshvaracarya* da por sentada la superposición mutua de *Ishvara* y *brahman*, como la del *jiva* y *kutastha*. La *shruti* explica claramente que de *brahman* -que es verdad, conocimiento e infinitud- surgieron el éter, el aire, el fuego, el agua, la tierra, las hierbas, el alimento, los cuerpos, etc.

192.

Superficialmente pareciera que *brahman* fuera la causa del mundo e *Ishvara* la entidad real; esto se explica cuando se ve la superposición de la verdadera naturaleza de *brahman* en *Ishvara* y la creatividad de *Ishvara* en *brahman*.

193.194.

Un paño se entiesa si se le agrega almidón con agua, que se hace uno con el paño. Debido al proceso de superposición mutua, el ignorante cree que *Ishvara* es uno con el *brahman* supremo. Así como el torpe imagina que el éter reflejado en una nube es el éter absoluto, quien no discrimina no ve la distinción entre *brahman* e *Ishvara*.

195.

Inquiriendo profundamente y aplicando las leyes de la interpretación de los textos *vedicos* llegamos a ver que *brahman* no se asocia con nada ni con nadie y que no está condicionado por *maya*, mientras que *Ishvara* es el creador, condicionado por *maya*.

(Las seis leyes de la interpretación de los textos vedicos*, según explica* Svami Svahananda*, son las siguientes: 1.* upakrama upasamhara*, que el comienzo y la conclusión en la* chandogya upanishad *coinciden al hablar de* brahman*. 2.* abhyasa*, allí la repetición de* tattvamasi *ocurre nueve veces. 3.* apurvata*, las características peculiares de* brahman *sólo son conocidas por medio de la* shruti *y no por otros instrumentos de conocimiento. 4.* phala*, el fruto del conocimiento es la liberación del sufrimiento y el engaño.* 5. arthavada*, uno se encuentra a menudo con la alabanza al conocimiento de* brahman *y la culpabilidad de la ignorancia. 6.* upapatti*, razonamientos e ilustraciones adecuados también se encuentran en las* upanishads*).*

196.197.
La *veda* declara que *brahman* es verdad, conocimiento e infinitud, y que el habla y los demás órganos no lo pueden aprehender; la enseñanza final de la *veda* es que no puede asociarse con nada ni con nadie. Otra *shruti* dice que *Ishvara*, el Señor de *maya*, crea el universo, y que el *jiva* es controlado por *maya*, de modo que *Ishvara* asociado con *maya*, es el creador.
198.
Así como el estado de ensueño surge del de dormir profundo, *Ishvara*, el velo de la dicha, se transforma en *hiranyagarbha* cuando el único desea ser muchos.
199.
Hay dos clases de *shrutis* que describen la creación del mundo: unas dicen que es una evolución gradual, otras que es instantánea. No hay contradicción, pues el mundo de los sueños a veces surge gradualmente y otras, instantáneamente.

200.
Hiranyagarbha o *sutratman*, también llamado el cuerpo sutil, constituye la totalidad de los cuerpos sutiles de todas las *jivas*; se identifica con todo en la forma del egoísmo cósmico, como las fibras de un trozo de tela la permean completamente. Se dice estar dotado de voluntad, acción y conocimiento.
201.202.203.
En el curso de su evolución, el mundo, que en esta etapa carece de diferencias, llega a reposar en *hiranyagarbha*; se lo puede comparar con un objeto visto al amanecer o al atardecer, en la penumbra. La silueta de un cuadro, dibujada con un lápiz negro sobre un lienzo rígido, carece de detalles; así también aparecen los cuerpos sutiles en *hiranyagarbha*. Como el brote tierno de una planta, *hiranyagarbha* es el brote tierno de este mundo todavía no diferenciado.
204.205.
En *virat* todos los cuerpos gruesos se ven con claridad. El mundo es ahora distintivo, como los objetos a plena luz o las figuras de un cuadro ya completo. En *virat* todos los objetos, desde una hoja de pasto hasta *Brahma* el creador, están incluídos. Descripciones de este estado se pueden encontrar en la sección *visvarupa* de la *yajur veda* y en la *purusha shukta* de la *rig veda*.
206.207.208.
Las formas de *isha*, *sutra*, *virat*, *Brahma*, *Vishnu*, *Shiva*, *Indra*, *Agni*, *Ganesha*, *Bhairava*, *Mairala*, *Marika*, *yakshas*, demonios, *brahmines*, *kshatryas*, *vaishyas*, *shudras*; vacas, caballos y otras bestias; pájaros, higueras, mangos y otros árboles; trigo, arroz y

otros cereales y pastos; agua, piedras, tierra, palos, cinceles, hachas y otros instrumentos, todos son manifestaciones de *Ishvara*; veneradas como tal otorgan satisfacción de deseos.

209.

De cualquier manera que sea venerado *Ishvara*, el venerador obtiene la recompensa apropiada. Si el método de la veneración y la concepción de los atributos de la deidad son de un orden elevado, la recompensa también lo será; si es de otra manera, no.

210.

Pero la liberación final de toda limitación sólo se puede obtener gracias al conocimiento de la realidad. El soñador no ve el final del sueño hasta que no se despierta.

211.

En *brahman*, todo el universo, ya sea en la forma de *Ishvara*, las *jivas* o todos los objetos animados e inanimados, aparece como un sueño.

212.

Maya ha imaginado a *Ishvara* y al *jiva*, representadas por el velo de la dicha y el del intelecto, respectivamente. Todo el mundo perceptible es una creación de estos dos.

213.

Toda la creación objetiva es obra de *Ishvara*; toda la experiencia transmigratoria es obra del *jiva*.

214.

Quienes no conocen la naturaleza de *brahman*, que es segundo de nada y no se asocia con nadie, infructuosamente discuten acerca de *Ishvara* y del *jiva*, creaciones de *maya*.

215.
Nosotros nos regocijamos con los devotos de la verdad, nos apiadamos por los demás, pero nunca discutimos con los ilusos.
216.217.
Desde los que veneran objetos como hojas de pasto hasta los seguidores de *yoga*, todos tienen ideas equivocadas acerca de *Ishvara*; y desde los materialistas *charvakas* hasta los *sankhyas*, todos tienen ideas confusas acerca de *Ishvara*. Ya que no conocen la verdad acerca de *brahman*, todos están equivocados. En este mundo, ¿dónde puede estar su liberación o su alegría?
218.
Algunos podrán decir que esta gente representa grados de inteligencia desde el más bajo hasta el más alto, pero esto de nada vale. Un hombre que ha despertado de su sueño no deriva placer alguno del papel que allí desempeñó, ya sea como limosnero o como rey.
219.
Es por eso que quienes aspiran a la liberación no deben entrar en disputa alguna acerca de la naturaleza de *Ishvara* o del *jiva*. En su lugar deben practicar discernimiento y descubrir la realidad de *brahman*.
220.
Se puede aducir que una disputa puede ayudar al entendimiento de *brahman*. Puede que así sea, pero se debe tener sumo cuidado en no caer en una perplejidad dialéctica interminable.
221.
Se puede insistir en que un *vedantista* debe aceptar dos cosas: La doctrina de *sankhya* de que el *jiva* e *Ishvara* no se asocian,

son conciencia pura y eterna; y la doctrina del *yoga* de que el *jiva* e *Ishvara*, a los que respectivamente se refiere *"tú"* y *"aquello"*, respectivamente, en la sentencia *"tú eres aquello"*, son de una naturaleza pura.

222.

Pero ocurre que estas dos cosas no están de acuerdo con el punto de vista *advaita*. Implican una diferencia entre el *jiva* e *Ishvara*, pero en *advaita* no existe distinción entre *"tú"* y *"aquello"*. Las declaraciones que a veces aparecen y que hacen esta distinción son sólo pasos intermedios que facilitan la comprensión de la no dualidad.

223.

Bajo la influencia de *maya* sin comienzo, la gente piensa que el *jiva* e *Ishvara* son diferentes; es con el fin de eliminar esta creencia que el *vedantista* inquiere acerca del significado de *"tú"* y *"aquello"*.

224.225.

Con el fin de demostrar este punto se ha utilizado el ejemplo del éter condicionado por una vasija, el éter ilimitado, el éter reflejado en el agua y el éter reflejado en una nube. En estos dos últimos casos, los atributos condicionantes son el agua y la nube, pero su base, el éter de la vasija y el ilimitado, es pura e inmutable.

226.

Del mismo modo, el velo de la dicha y el del intelecto tienen como atributos condicionantes a *maya* y a su modificación llamada *buddhi* respectivamente, pero la base de ambos es la misma, el *atman* puro e inmutable.

227.228.
Como pasos para explicar *advaita* se utilizan como ilustración las doctrinas de *sankhya* y *yoga*, del mismo modo que se usa la doctrina del velo del alimento -*annamayakosha*- aunque no se espera que en realidad este velo sea identificado con el *atman*. El *vedantista* va a aceptar las doctrinas de los seguidores de *sankhya* y de *yoga* visto y cuando descarten diferencias en el *atman*, la existencia de la realidad del mundo y la doctrina de que *Ishvara* sea un *purusha* separado y especial.
229.230.
Sankhya mantiene que para que el *jiva* logre su objetivo y se libere, es suficiente un conocimiento de que el *atman* jamás se asocia. A esto se responde que liberarse del apego no es posible si no se posee un conocimiento de la no dualidad; la dualidad no puede ser eterna. Es como decir que los placeres que se obtienen de las flores son eternos. Es imposible establecer la existencia eterna de los placeres derivados de las flores -como es imposible decir que el *atman* jamás se asocia-, si se continúa creyendo que el mundo e *Ishvara* son reales y existen siempre.
231.
Sankhya mantiene que prakriti es imperecedera, lo cual significa que continuará produciendo apegos aún después de que se sepa de su total aislamiento. Si *Ishvara* es eterno, continuará teniendo control sobre *purusha* de modo que *purusha* jamás de podrá emancipar; su esclavitud será real.
232.233.234.
Puede surgir la duda de que las ideas de apego y control son debidas a la ignorancia; se aceptaría entonces la doctrina de

maya. Si se insiste que debido a la idea de que existe una esclavitud y una liberación individual, se debe aceptar la pluralidad de seres, se refuta que esto es innecesario, ya que *maya* tiene ese milagroso poder de hacer posible lo imposible, (porque la liberación y la esclavitud son ambos ilusorios). De hecho, la *shruti* no acepta que la esclavitud y la liberación sean reales.

235.

La *shruti* declara que de hecho ni la originación ni la destrucción existen; que no hay nadie que sea esclavo ni nadie que esté ocupado liberándose; que no hay aspirantes a la liberación ni tampoco hay liberados.

236.

Se dice que *maya* es la vaca celestial que todo lo satisface. Tiene dos terneros: el *jiva* e *Ishvara*. Uno puede beber tanta de esta leche de la dualidad como uno quiera, pero la verdad es que no hay dualidad.

237.

La diferencia entre *kutastha* y *brahman* es sólo en nombre; en realidad no hay diferencia, como tampoco hay diferencia entre el éter de la vasija y el éter absoluto.

238.

Como declara la *shruti*, la realidad no dual existía antes de la creación, existe ahora y va a continuar existiendo durante la disolución. *Maya* engaña a la gente en vano.

239.240.241.242.243.244.245.246.247.248.249.

Duda: Aún los conocedores que atribuyen el mundo a *maya* se ocupan de cosas mundanas. ¿De qué vale entonces la realización? *Respuesta*: El conocedor ya no se engaña más, pues está

libre del apego. En cambio el ignorante está convencido de que la felicidad y el pesar que el mundo y el cielo le ofrecen es real. No percibe la no dualidad ni piensa que existe. Sus convicciones son diferentes y uno es libre o esclavo según su convicción. *Duda*: La realidad no dual no se puede percibir directamente. *Respuesta*: No, la realidad es evidente en la forma de conciencia. *Duda*: No se la conoce plenamente. *Respuesta*: ¿Acaso el mundo si? Tanto la dualidad como la no dualidad se conocen parcialmente. Si de esta experiencia parcial se infiere la verdad de la dualidad, ¿porqué no bajo la misma premisa se infiere la realidad de la no dualidad? *Duda*: La dualidad contradice la no dualidad. Cuando se ve la dualidad manifiesta en todas partes, ¿cómo se puede inferir lo opuesto? *Respuesta*: Escucha con atención: La dualidad es un producto de *maya* y no tiene existencia independiente. Es claro entonces que cuando se niega la dualidad como algo irreal, lo que queda es la no dualidad. El mundo entero es un producto de esa misteriosa creatividad de *maya*; convéncete de ello y sabe que el principio real fundamental es la no dualidad. La idea de que la dualidad es real te ocurre una y otra vez en la vida diaria. ¿Porqué habrías de tener dificultades si pones en práctica el método que se ha dado? *Duda*: ¿Por cuánto tiempo tendría que hacerlo? *Respuesta*: El tiempo dependerá del tiempo que la dualidad te aflija; la práctica la irá disolviendo. Mientras mantengas la idea de la dualidad estarás sujeto a sus miserias.

250.

Duda: Quizá esta miseria le llegue el Ser mismo, debido a su identificación con el cuerpo. *Respuesta*: Esta identificación se

debe a la mutua superposición, que se disuelve cuando se discierne. *Duda*: La superposición de esta asociación del *jiva* y *avidya* se debe a latencias -*vasanas*- que ocurren de improviso. *Respuesta*: Comienza entonces con latencias nuevas de no dualidad por medio de una meditación constante en la verdad. Pero no pienses que es sólo el razonamiento lo que demuestra la irrealidad de la dualidad, ya que a diario experimentamos que la naturaleza del mundo es fruto de esa misteriosa creatividad.

> *(*Svami Satyananda *ha explicado muchas veces el concepto de* mithya*, esa irrealidad que se desvanece cuando se experimenta un conocimiento más profundo -verdadero- de lo que realmente es. Dice textualmente: "El significado etimológico de* mithya *–irrealidad– es 'aquello que puede ser negado gracias a un mayor conocimiento'.* Mithya *no es 'nada'. Se llama* mithya *a aquello que puede ser removido o cambiado con un conocimiento correcto, del mismo modo que la serpiente ilusoria es removida por el conocimiento de la soga. En ausencia de un término más apropiado se usa la palabra 'irreal', pero ésta no connota un significado preciso."*

253.254.255.256.

Duda: La conciencia también es misteriosa. *Respuesta*: Que así sea. No se dice que no lo sea, pues es eterna y la causa misma de la permanencia. La conciencia jamás experimenta su propia no existencia, pero la inexistencia de la dualidad se experimenta por la conciencia antes de que la dualidad asuma su manifestación. La dualidad del mundo fenoménico es como la vasija que no existe antes de ser creada; la creación es inexplicable, tan irreal como un producto de la magia. Se puede ver, sin embargo, que tanto la conciencia como la irrealidad del

mundo pueden experimentarse inmediatamente, de modo que no se puede mantener que no se experimente la no dualidad.
257.258.
Duda: ¿Porqué hay algunos que aún sabiendo esta verdad de la *vedanta*, no están satisfechos? *Respuesta*: Primero hay que ver porqué los materialistas, que saben de lógica, todavía creen que el cuerpo es el Ser. Quizá no disciernan como es debido porque hay algo defectuoso en su intelecto. Lo mismo puede ocurrir con los insatisfechos mencionados, que carecen de una comprensión adecuada de la verdad.
259.
La *shruti* dice que quien ha desalojado de su corazón todo deseo que moraba en su interior, logra la inmortalidad. Esta no es meramente una declaración, sino que la experiencia de un conocedor lo prueba.
260.261.
En otro párrafo de la misma *katha upanishad* se dice que los nudos del corazón se desatan cuando brota el conocimiento verdadero; estos 'nudos' significan deseos. Por falta de discernimiento un hombre identifica el egoísmo con el *atman*, pensando, por ejemplo, que un objeto determinado puede ser suyo. Esto es lo que se llama deseo.
262.
Cuando un hombre deja de identificar el *atman* con el egoísmo y se da cuenta de que el *atman* no tiene nada que ver con el egoísmo, entonces, aunque tenga muchísimos deseos no será presa de ellos, pues habrá cortado *"el nudo de lo consciente con lo inconsciente"*.

263.264.
Los frutos de pasados *karmas -prarabdha-* pueden hacer que un *yogi* no sea capaz de saborear el verdadero deleite de *vedan - ta*, al someterlo a múltiples deseos; a pesar de conocer teóricamente la verdad, no puede satisfacerse con ella. Pero si ha superado el egoísmo y ha hecho real la identidad con la conciencia inmutable, ni los deseos ni las enfermedades ni otras condiciones cambiantes lo van a afectar.
265.
Duda: Es bien sabido el hecho de que el *atman* inmutable jamás se ve afectado por los deseos, aún antes de la iluminación. *Respuesta*: No hay que olvidar esta verdad: La realización de que *kutastha* está siempre disociado de los deseos se llama *"cercenar el nudo de la ignorancia"*, y es un conocimiento que lleva al logro del propósito de la vida.
266.267.
Duda: Los de torpe entendimiento son ignorantes de esta verdad. *Respuesta*: Esto es lo que significa *"el nudo de la ignorancia"*. La diferencia entre el ignorante y el torpe es que en el primero la duda existe, y en el segundo ha sido destruída. Desde el punto de vista del cuerpo, los sentidos, la mente y el intelecto, no hay diferencia alguna entre el ignorante y el iluminado cuando se ocupan en la acción o se abstienen de ella.
268.
La diferencia entre el iniciado en la vida de *brahmacharya* y el que no, es que el primero estudia la *veda* y el segundo, no; en cuanto a comer, dormir, etc. no hay diferencia alguna. Lo mismo se aplica al hombre de sabiduría y al ignorante.

269.
En la *Gita XIV.22.23.* se dice que el hombre de sabiduría que ha destruído sus deseos no odia lo que está presente ni anhela lo que está ausente. Permanece como alguien que está desinteresado; esto es *"cercenar el nudo de la ignorancia"*.
270.271.
La *Gita* no predica falta de interés. *"Como alguien que está des - interesado"* no significa que sus órganos hayan perdido su poder de actuar, pues sino sería paralítico y no sabio. Estos seres humanos que equiparan el conocimiento de la verdad con la enfermedad del consumismo son ciertamente notables por laclari dad de su intelecto; para ellos no existe acto que no sea posible.
272.273.274.
Duda: ¿Porqué las *puranas* hablan de hombres como *Jadabharata* que se han recogido completamente y ya no llevan a cabo actos? *Respuesta*: La *veda* también habla de hombres iluminados que comen, juegan y gozan los placeres. *Jadabharta* y otros jamás dejaron de comer o dormir ni tampoco eran como palos o piedras. Es porque temían volver al apego que se comportaban como si fueran totalmente desiteresados. Para el hombre que se apega a los objetos el mundo es un problema; en cambio, el desapegado goza la felicidad. Por eso, si uno desea ser feliz, debe abandonar todo apego.
275.
El torpe que no entiende la esencia de las Escrituras expresa sus opiniones de diferentes maneras; que así sea. Aquí se espresan las que corresponden a la *vedanta*.

276.
Ausencia de deseo -*vairagya*-; conocimiento de la verdad -*bodha*- y retiro de la acción -*uparama*- se ayudan mutuamente; por lo general las tres aparecen juntas, pero algunas veces sólo aparecen dos.
277.
El origen, la naturaleza y el resultado de estas virtudes diferen el uno del otro. La distinción entre ellos será clara para un estudiante vivamente interesado en las escrituras.
278.
Con respecto al desapego, su origen es un entendimiento de que los goces derivados de los objetos no son permanentes; su naturaleza es una falta de gusto por el goce de dichos objetos; y su resultado es sentirse independiente de ellos.
279.
Con respecto al conocimiento de la verdad, su origen radica en *shravana*, *manana* y *nididhyasana*, es decir, escuchar la verdad, reflexionar sobre ella y meditar ininterrumpidamente al respecto; su naturaleza es el discernimiento entre lo real y lo irreal; y su resultado es la liberación de la duda.
280.
Y con respecto al retiro de la acción, su origen es el cultivo del control interno y externo -*yama* y *niyama*- y demás; su naturaleza es el control de la mente como voluntad; y su resultado es una reducción de las actividades mundanas.
281.
De las tres virtudes, la esencial es el conocimiento de la verdad, es decir la realidad, ya que es la causa directa de la libe-

ración. Las otras dos, desapego y recogimiento, son ayudas necesarias.

282.

La existencia de estas tres virtudes muy desarrolladas en un hombre es el resultado del mérito adquirido en innumerables vidas pasadas; su ausencia es el resultado de algún demérito.

283.

Sin el conocimiento de la realidad, aún el perfecto desapego y el completo recogimiento de las actividades mundanas no llevan a la liberación. Un hombre dotado de desapego y recogimiento no llega a ser iluminado y renace en mundos superiores de mucho mérito.

284.

Por otro lado, un hombre con un conocimiento total de la realidad obtendrá la liberación, aunque carezca de desapego y recogimiento; pero su sufrimiento visible no llegará a su fin debido a los frutos de su *karma*.

285.

La culminación del desapego radica en la convicción de la futilidad de todo deseo, aún los placeres más exquisitos del mundo de *Brahma*; y la culminación del conocimiento espiritual es cuando uno siente su identidad con el *atman* del mismo modo que un hombre común siente su identidad con el cuerpo.

286.

La culminación del recogimiento de la acción es cuando hay un olvido total de las cosas del mundo tanto en el ensueño como en la vigilia. En todos estos ejemplos hay grados intermedios que se pueden determinar por observación.

287.288.
Debido a la naturaleza de su *karma*, el comportamiento de los hombres iluminados es diferente. Pero esto no debe llevar al estudiante a conclusiones erróneas con respecto a la verdad del conocimiento. Que los iluminados se comporten diferentemente según su *karma*; pero su conocimiento es el mismo y su liberación es la misma.
289.
En la conciencia suprema se dibuja el mundo como un cuadro en un lienzo; del mismo modo se superpone *maya* en la conciencia. Cuando olvidamos las distinciones accidentales, sólo permanece la conciencia.
290.
Este capítulo titulado "La Lámpara del Cuadro", cuando se lo estudia con regularidad, provee al aspirante inteligente libertad del engaño de las apariencias ilusorias, aunque las siga viendo como antes.

Capítulo VII

LA LÁMPARA
DE LA SATISFACCIÓN PERFECTA

La enseñanza siempre recuerda que el sufrimiento de un jiva *es debido a la ignorancia de su naturaleza real y a su identificación, básicamente, con el cuerpo. Ocurre que uno nunca sabe las cosas hasta que las sabe, y todo cuanto pase hasta entonces está sujeto a la opinión y a la falta de fe. Comprender que es un* jiva *es una alma condicionada es trabajo duro; como bien dice el versículo 19 'cuando el hombre común habla se sí mismo está convencido de su identidad con el cuerpo'; lo que hace falta es precisamente convencerse de su identidad pero con el* atman. *Esta convicción libera y esta liberación lleva a una dicha que ningún mortal, aún en vías de purificarse, se imagina. De cuáles son las características de esta satisfacción total habla este largo capítulo.*

1.
"Cuando un hombre -purusha- *ha hecho real la identidad de su propio ser con el Ser Supremo* -paramatman- *¿deseando qué y por el bien de quién deberá continuar una relación con el cuer - po y sus aflicciones?" (brihadaranyaka upanishad IV.4.12)*
2.
En este capítulo se analizará el significado de esta *shruti* con el fin de hacer claramente comprensible la perfecta satisfacción de un hombre realizado.

3.
Dice la *shruti* que *maya*, reflejando a *brahman*, crea al *jiva* y a *Ishvara*, que a su turno imaginan todo lo demás que existe.
4.
La creación -*shristi*- desde el acto inicial de voluntad hasta el de entrar en los objetos, es imaginada por *Ishvara*. La experiencia transmigratoria, desde el estado de vigilia hasta la liberación, es imaginada por el *jiva*.
5.
El sustrato de la ilusión es *brahman* -inmutable, no asociado con nada ni nadie, conciencia pura, el Ser de todos los seres. Cuando, por esa superposición mutua, parece asociarse con el intelecto, una asociación que es fenoménica pero no real, se lo denomina *jiva* o *purusha*.

> *(Los comentaristas coinciden en que es muy importante distinguir entre transformación y reflejo. No es que* brahman *se 'transforme' en* Ishvara *o en* jiva*, sino que éstos son su reflejo. El intelecto no posee una existencia real; es creado, imaginado, un producto de* maya*. La asociación que aparentemente se establece no es real, sino falsa. Por lo tanto, el* jiva *es un mito* -mithya*. Por eso aunque* brahman *no se asocia* -asanga- *cuando se refleja en el intelecto parece estarlo* -dhistha*. Si el intelecto pretende entender este misterio es como entender el significado de un sueño durante el mismo sueño. NT).*

6.
El *jiva*, con *kutastha* o conciencia pura como su substrato, se convierte en un agente y procura ya sea liberarse o buscar los placerees del cielo y la tierra. *Chidabhasa*, o el reflejo de la conciencia, solo, no puede llevar a cabo esto, ya que no es posible una superposición sin que haya un sustrato.

7.8.
Cuando el *jiva*, que tiene por base la inmutable *kutastha*, se identifica erróneamente con los cuerpos grueso y sutil, se imagina atada a los placeres y dolores de este mundo. Pero cuando se deshace de este apego a su parte ilusoria, prevalece entonces la naturaleza de su base y descubre que realmente no está asociado con nada y es conciencia pura.
9.10.11.12.13.
Duda: ¿Cómo puede surgir la idea del egoismo en *kutastha*? *Respuesta*: Este 'yo' se utiliza en tres sentidos, uno primario y dos secundarios. El primario es como lo usan los torpes de entendimiento, identificando *kutastha* con la inteligencia reflejada, *chidabhasa*. Los hombres de sabiduría usan 'yo' en dos sentidos secundarios, refiriéndose a *kutastha* o *chidabhasa* pero diferenciándolas. Convencionalmente nosotros usamos la expresión 'yo voy', por ejemplo, significando *chidabhasa*. En un sentido filosófico, los hombres de sabiduría significan, con el 'yo', conciencia pura, cuando dicen 'yo soy desapegado', 'yo soy el espíritu mismo'.
14.15.
Duda: Sabio o ignorante son términos que se pueden aplicar a *chidabhasa* pero nunca a *kutastha*. ¿Cómo puede entonces *chidabhasa*, que es diferente de *kutastha*, decir que es *brahman* o *kutastha*? *Respuesta*: No hay mal en ello, pues *chidabhasa* no tiene una existencia independiente de *kutastha*. Una imagen en un espejo no es diferente del objeto del cual es un reflejo, pero una vez que se descartan los factores accidentales, sólo queda *kutastha*.

16.
Duda: La idea de que yo soy *kutastha* también es ilusoria. *Respuesta*: ¿Quién lo niega? Cualquier movimiento atribuído a la serpiente superpuesta en la soga también es irreal. Pero toda ilusión requiere una base real, que en el caso de *vedanta*, es *brahman*.
17.
El conocimiento de la naturaleza de *kutastha* -'*yo soy* brahman'- conduce al cese tanto del dolor como del placer mundanos. Es propio que un conocimiento irreal pueda remover un sufrimiento irreal; se dice que un sacrificio ofrecido a una deidad debe ser apropiado a esa deidad, es decir, una deidad irreal se satisface con una ofrenda también irreal.
18.
La *shruti* dice que *chidabhasa*, basada en *kutastha* y conocida como *purusha*, debe distinguir a *chidabhasa* de la ilusión, justificando entonces que pueda decir '*yo soy* brahman'.
19.20.
Cuando habla de sí mismo, un hombre común parece estar convencido de su identidad con el cuerpo. Para la liberación hace falta una convicción similar de la identidad del *atman* con *brahman*. En el momento mismo de la convicción de esta identidad, quiéralo o no, un hombre se libera.
21.
Duda: El término *'esto'* en *'yo soy esto'* se refiere a algo conocible y por lo tanto no se puede aplicar a *brahman*, que no lo es. *Respuesta*: *Brahman*, como el Ser, es luminoso de por sí y siempre puede ser experimentado directamente.

22.
El Ser es siempre inmediatamente evidente. Hablamos de él como pasible de ser conocido directa o indirectamente, como en la ilustración del décimo hombre.

> *(Esta es una ilustración que se utiliza a menudo en* vedanta*. Se refiere a diez hombres ignorantes que cruzan un río y al llegar a la otra orilla, procuran descubrir si todos lo cruzaron a salvo. Cada uno de ellos cuenta a todos los demás, pero se olvida de incluírse en la cuenta y llega a la conclusión de que 'falta el décimo'. La cuestión se refiere a alguien que pasa por allí y que los cuenta a todos, diciéndole al último que 'él es el décimo' y que, por supuesto, no falta nadie).*

23.24.25.26.27.
El décimo hombre cuenta a los demás, que puede ver, pero se olvida de sí mismo, porque no se ve y piensa que está ausente. Las personas inteligentes dicen que esto se debe a que su presencia ha sido obscurecida por la ignorancia o *maya*. Si se entristece por este hecho aparente es porque la tristeza resulta de una superposición falsa. Cuando una persona competente le dice que el décimo hombre está vivo, lo cree -por conocimiento *indirecto*-, del mismo modo que uno cree en la existencia del cielo gracias a las Escrituras. Pero sólo cuando vuelve a contar y se incluye, tiene conocimiento *directo* del hecho.
28.
Con respecto al *atman* se pueden distinguir siete etapas: Ignorancia, obscuridad, superposición o proyección falsa, conocimiento indirecto, conocimiento directo, cese del pesar y satisfacción perfecta.

29.30.
Chidabhasa, con una mente devota a lo mundano, no sabe que es *kutastha,* evidente de por sí. El estado de obscuridad causado por la ignorancia se caracteriza por ideas como 'kutastha *no es manifiesto, no existe tal* kutastha'. Entonces el *jiva* dice *'yo soy quien hace y quien goza'*, y experimenta placer y dolor, resultado de la superposición.
31.
El maestro le habla entonces de la existencia de *kutastha*, indirectamente. y el discípulo, por medio del razonamiento y la reflexión, hace real -realiza- este conocimiento y sabe que él es *kutastha*.
32.
Ahora se siente libre de esas ideas erróneas de que es el hacedor y el gozador de los actos y sus frutos, y con esta convicción su pesar desaparece. Ha logrado cuanto debe ser logrado y experimenta una satisfacción perfecta.
33.
Cuando no hay identidad con lo absoluto reinan la ignorancia, la obscuridad y la superposición; pero cuando hay identidad, hay liberación del pesar y dicha infinita.
34.
La conciencia reflejada, *chidabhasa*, se ve afectada por estos siete estados, que son la causa tanto de la esclavitud como de la liberación. Los tres primeros son causas de apego.
35.36.37.
La ignorancia es el estado caracterizado por el *'yo no sé'* y causa esa apatía hacia la verdad, que dura mientras el discernimiento

no madure. Cuando decimos, después de una investigación sin ton ni son, que una cosa evidente no existe, estamos manifestando una reacción errónea debida al obscurecimiento de la verdad. Cuando *chidabhasa* se identifica con los cuerpos grueso y sutil, entra en el estado de superposición o proyección falsa; entonces es sujeto de esclavitud y sufre, como resultado de haberse considerado el hacedor y el gozador.

38.39.40.

Ignorancia y obscuridad preceden la superposición; *chidabha - sa* es el resultado de esa superposición, pero los dos primeros estados corresponden a *chidabhasa*, no a *kutastha*. Antes de que haya superposición existen las impresiones o semilas de esa superposición, de modo que es correcto atribuir a *chidabha - sa* estos dos estados, que no existen en *brahman*.

41.42.

Duda: *'Yo soy mundano'*, *'yo tengo conocimiento'*, *'yo no me apeno'*, *'yo soy feliz'*, son expresiones que se refieren a estados del *jiva*, no de *brahman*. *Respuesta*: Entonces esos dos estados previos a la superposición -ignorancia y obscuridad- también deben atribuírse al *jiva*, porque cuando dice que no sabe o que no ve, se refiere a la ignoracia y a la obscuridad.

43.

Los antiguos maestros decían que *brahman* era el soporte de la ignorancia en el sentido de que era el substrato. Pero la ignorancia como tal es atribuíble al *jiva* porque se identifica con ella y dice *'soy ignorante'*.

44.45.

Se niega la ignorancia gracias a las dos clases de conocimiento,

directo e indirecto; con ello se destruyen sus efectos. El conocimiento indirecto niega la idea de que *kutastha* no existe, y el directo, al destruir el obscurecimiento de la realidad, niega la idea de que *brahman* no existe.

46.47.

Cuando el obscurecimiento se destruye, desaparecen la idea del *jiva*, y el pesar causado por la idea mundana de que uno es un agente. Cuando desaparece el mundo de la dualidad con la experiencia de que uno es siempre libre, surge con la aniquilación del pesar una satisfacción ilimitada y siempreviva.

48.

La *shruti* citada al comenzar este capítulo se refiere a las dos etapas, el conocimiento directo y la aniquilación del pesar que sufre el *jiva*.

49.

El conocimiento directo de la realidad al que se refiere la *shruti* con *'esto'* - *'esto es el* atman'- es de dos clases: el *atman* es luminoso de por sí, y el intelecto lo percibe como evidente de por sí.

50.

Con el conocimiento indirecto el intelecto puede advertir que *brahman* sea evidente de por sí, porque tiene la convicción basada en la fe de lo que ha oído, de que 'brahman *es evidente de por sí*'.

51.52.

El conocimiento indirecto -que es el conocimiento de que *brahman* existe y no el de que *'yo soy* brahman'- no es erróneo, pues aún en el estado de conocimiento correcto este conocimiento indirecto jamás se contradice. Si pudiera probarse que

brahman no existe, este conocimiento podría refutarse, pero es bien sabido que no hay evidencia de que *brahman* no existe.
53.
No se puede decir que el conocimiento indirecto de *brahman* sea falso porque no dé una idea definitiva de *brahman*, pues en ese caso la existencia del cielo también sería falsa.
54.55.56.
Conocimiento directo de *brahman* es '*este* atman *es* brahman'; conocimiento indirecto es 'brahman *existe*'. Este último no es necesariamente falso por no ser específico. Por ejemplo, conociendo sólo una parte de una vasija podemos saber de la vasija completa; aunque *brahman* no tenga partes, parece tenerlas debido a atributos yuxtapuestos, que el conocimiento indirecto puede remover. El conocimiento indirecto remueve nuestra duda de que *brahman* exista; el conocimiento directo refuta la ignorancia que se expresa cuando se dice que *brahman* no es manifiesto.
57.
La declaración '*el décimo existe y no está perdido*' es conocimiento indirecto, y no es falso; el conocimiento indirecto 'brahman *existe*' no es falso, pero en ambos casos el obcurecimiento de la verdad debido a la ignorancia es el mismo.
58.
El conocimiento directo de que '*yo soy* brahman' se logra después de un análisis exhaustivo de la declaración '*el atman es* brahman', del mismo modo que después de que se le ha dicho al hombre que es el décimo, él se da cuenta de ello por reflexión.

59.60.
Si uno de los diez hombres pregunta quién es el décimo, la *respuesta* va a ser que es él mismo; cuando cuente, va a llegar a él y se dará cuenta de que es el décimo, lo cual es conocimiento directo. Su conocimiento de que es el décimo nunca será negado, ya sea que llegue a él al principio, en el medio o al final de la cuenta.
61.62.
El texto *védico 'antes de la creación sólo existía* brahman' proporciona un conocimiento indirecto de *brahman*; el texto *'tú eres aquello'* provee un conocimiento directo. Cuando un hombre sabe que es *brahman*, su conocimiento no varía ya sea que lo sepa al principio, en el medio o al final; esto es conocimiento directo.
63.64.65.
El sabio *Bhrigu* adquirió conocimiento indirecto de *brahman* reflexionando acerca de *brahman* como la causa del origen, el sostenimiento y la disolución del universo; adquirió conocimiento directo diferenciando al *atman* de los cinco velos. Fue su padre, *Varuna*, quien le enseñó la doctrina de los cinco velos; *Bhrigu* consideró cuidadosamente la naturaleza del velo del alimento, la del velo de la vida, y la de todos los demás. En el velo de la dicha tuvo un atisbo de *brahman* y llegó a la conclusión de que él era *brahman*.
66.
La *shruti* habla primero de la naturaleza de *brahman* como verdad, conocimiento y infinitud; luego describe al *atman* como oculto por los cinco velos.

67.
Indra adquirió conocimiento indirecto de *brahman* estudiando sus atributos; entonces fue cuatro veces con su maestro con el propósito de lograr un conocimiento directo del *atman*.
68.69.
En la *aitareya upanishad* se imparte un conocimiento indirecto de *brahman* con textos como *'antes de la creación sólo había* atman'. Luego la *upanishad* describe el proceso de superposición, y negándolo, muestra que la conciencia es *brahman*. Otros textos de la *shruti* permiten llegar a un conocimiento indirecto de *brahman*, pero el conocimiento directo se logra meditando en las grandes declaraciones de la *shruti*, las *mahavakyas*.
70.
En la *Vakyavritti* de *Shankaracharya* se dice que estas grandes declaraciones son para otorgar un conocimiento directo de *brahman*, de modo que éste es un hecho indudable.
(Los versículos que siguen del 71 al 78 son citas del Vakyavritti*)*.
71.
En *'tú eres aquello'*, *'tú'* indica la conciencia limitada por el órgano interno -*antahkarana*- y por la idea de individualidad expresada por la palabra *'yo'*.
72.
La palabra 'aquello' significa la conciencia absoluta condicionada por la ignorancia, *maya*, que es la causa del universo, y que puede ser conocida indirectamente; su naturaleza es verdad conciencia e infinitud.
73.
De la unidad se habla a veces con términos aparentemente

contradictorios como *'conocido inmediatamente'*, *'conocido indirectamente'*, *'infinito'*, *'asociado con un segundo'*, etc. *(Para comprender esto)* se debe recurrir al significado implícito o indirecto que llevan esas expresiones.

74.

(El elemento real tanto de Ishvara *como del* jiva *es la concien - cia)*, de modo que en sentencias tales como *'tú eres aquello'* se debe negar todo atributo conflictivo -como la omnisciencia y el conocimiento limitado que caracterizan respectivamente a *Ishvara* y a *jiva*, y referirse solamente a la conciencia inmutable.

75.

La relación entre sujeto y predicado (*'tú'* y *'aquello'*) no debe tomarse como tal sino que debe ser de una identidad absoluta, significando ambas palabras la misma conciencia homogénea.

76.

Lo que parece ser el ser consciente individual es de la naturaleza de la dicha no dual; y la dicha no dual no es otra más que el ser consciente individual, de modo que *brahman* es el ser y el ser es *brahman*.

77.

Cuando, por mutua identificación, se demuestra irrefutablemente que la conciencia interior y *brahman* son lo mismo, desaparece la noción de que el *jiva*, indicada por la palabra 'tú', es diferente de *brahman*.

78.

Entonces, lo que pueda haber de indirecto en el conocimiento de *brahman*, también desaparece; sólo queda la conciencia interior en forma de dicha absoluta.

79.
De modo que quienes suponen que las grandes declaraciones sólo pueden proveer un conocimiento indirecto de *brahman*, demuestran muy poco entendimiento de las Escrituras.
80.
Duda: El conocimiento que dan las Escrituras sólo puede ser indirecto, como en el caso del que dan del cielo y otros similares. *Respuesta*: Esto para nada es siempre así; la declaración *'tú eres el décimo'*, por ejemplo, lleva al conocimiento directo.
81.82.
La experiencia de todo el mundo con respecto a sí mismo es una experiencia directa. Es ciertamente un punto de vista muy peculiar el de sugerir que al intentar identificarnos con *brah - man* este conocimiento directo, evidentemente presente, va a desaparecer. Este razonamiento parece estar de acuerdo con ese proverbio común de que si uno busca sólo el interés, también pierde el capital.
83.
Duda: El *jiva*, que está condicionada por el órgano interno, puede ser objeto de conocimiento directo con la ayuda de este atributo condicionante; pero como *brahman* carece de él, es imposible conocerlo.
84.
Mientras nuestro atributo condicionante persista, nuestro conocimiento de Brahman será condicionado. *(El conocimiento no es posible sin alguna clase de atributo o medio)*.
85.86.
La diferencia entre el *jiva* y *brahman* se debe a la presencia o

ausencia del medio condicionante -el órgano interno de la mente-, pues son idénticos; no existe otra diferencia. Pero si la presencia de algo - el órgano interno en el *jiva*- es un atributo condicionante, ¿porqué no su ausencia -el órgano interno en *brahman*-? Las cadenas atrapan igual, sean de oro o de hierro.

87.

Los maestros afirman que la *upanishad* habla de *brahman* tanto negando lo que no es como afirmando lo que es.

88.89.

Duda: Si se descarta la idea del *'yo'*, ¿cómo es posible saber que 'yo' soy *brahman*? *Respuesta*: Es el aspecto falso del 'yo' el que se debe negar; cuando se niega el órgano interno, lo que queda es pura conciencia interior, *kutastha*. Entonces se reconoce *brahman* según la declaración *'yo soy* brahman'.

90.

El testigo interior es luminoso de por sí, pero puede ser cubierto por las modificaciones del intelecto, del mismo modo que cualquier otro objeto de conocimiento puede serlo. Los maestros de las Escrituras han negado que *chidabhasa* pueda percibir a *kutastha (de modo que en la total homogeneidad no se puede hablar realmente de una experiencia en el sentido habitual).*

91.92.

En la percepción de una vasija tanto el intelecto como *chidab - hasa* son operativos; el intelecto niega la nesciencia y *chidab - hasa* revela la vasija. En el conocimiento de *brahman* la modificación del intelecto es necesaria para remover la ignorancia, pero ya que *brahman* se revela de por sí *(no necesita de nada que lo revele)*, la presencia de *chidabhasa* no es necesaria.

93.
Para percibir una vasija hacen falta dos cosas: la vista y la luz; pero para percibir la luz, sólo hace falta la vista.
94.
Cuando opera el intelecto, lo hace en presencia de *chidabhasa*; pero en el conocimiento de *brahman*, *chidabhasa* se funde con *brahman*. En la percepción externa de una vasija, *chidabhasa* revela la vasija por medio de la luz pero permanece aparte.
95.
Brahman no puede ser reconocido por *chidabhasa*. La *shruti* dice: 'Brahman *no tiene comienzo y está más allá de toda cog - nición'*. Pero en cambio la *shruti* admite que pueda ser reconocido por el intelecto, en el sentido de remover la ignorancia que lo empaña: 'Brahman *puede ser conocido por el intelecto'*.
96.
En la cita inicialde este capítulo, *'Cuando un hombre* -purusha- *ha hecho real la identidad de su propio ser con el Ser Supremo* - paramatman', la referencia es al conocimiento directo de *brah - man*, es decir, a *'yo soy* brahman'.
97.98.
Reflexionar acerca de las grandes sentencias permite un conocimiento directo de *brahman*, pero para que este conocimiento se establezca hace falta, como dice *Shankaracharya*, una práctica constante de *shravana*, *manana* y *nididhyasana*. *'Hasta que el entendimiento correcto del significado de la sentencia* 'yo soy *brahman' se haya establecido con firmeza, uno debe seguir estu - diando la* shruti *y pensando profundamente en su significado, al igual que practicando el control interior y demás virtudes."*

99.
Las causas de una falta de firmeza en el conocimiento directo de *brahman* son: La existencia de textos contradictorios, la duda acerca de la validez de su conocimiento, y las convicciones mundanas que se oponen a la enseñanza.
100.
La variedad ocurre en los diferentes rituales que dependen de distintos sistemas, disposiciones y deseos. Pero con respecto al conocimiento de *brahman* que se enseña en la *upanishad*, no hay lugar a dudas; para una convicción firme es preciso practicar *shravana*, *manana* y *nididhyasana* repetidamente.
101.102.
Shravana -escuchar- es el proceso por medio del cual uno se convence de que la *veda*, ya sea en su comienzo, medio o fin, enseña la identidad del *jiva* y *brahman*, que es la esencia de la *vedanta*. Este tema lo explica *Vyasa* con claridad en la primera sección de la *Brahma Sutra* cuando trata de la manera correcta de ver los textos **vedicos** para que conformen una unidad armoniosa. En la segunda sección se explica *manana* -reflexionar-, por medio del cual se establece la no dualidad gracias al razonamiento.
103.104.
El *jiva*, como resultado de un hábito firmemente repetido por vidas, piensa que el cuerpo es el Ser y que el mundo es real, lo cual es una idea errónea. Se remueve con la práctica de una meditación unidireccional. Esta concentración surge de la veneración a *Ishvara*, aún antes de que se reciba la iniciación con respecto a *brahman* sin atributos.

105.
Es para establecer esta concentración que se ofrecen diferentes tipos de meditación en *Ishvara* en las enseñanzas de *vedanta*. Pero quien omita esta práctica antes de la iniciación podrá adquirir esa concentración más adelante por medio de una meditación directa en *brahman*.
106.107.
Los hombres de sabiduría consideran que la práctica de la meditación en *brahman* consiste en reflexionar sobre ello, hablar de ello, discutir razonablemente sobre ello y estar plenamento ocupado sólo con ello. La *shruti* dice que el hombre de sabiduría, habiendo conocido a *brahman* más allá de toda duda, debe generar un flujo ininterrumpido de pensamiento sobre ello sin entrar en mucha discusión al respecto, pues toda discusión cansa al órgano del habla.
108.
La *Bhagavad Gita IX.22* dice: *"A quienes concentran su mente en Mí y meditan en Mí como su propio Ser, les doy cuanto necesitan y protejo lo que poseen"*.
109.
Así tanto la Enseñanza como la Tradición -*shruti* y *smriti*- instruyen acerca de la concentración constante de la mente en el *atman* para remover el conocimiento erróneo acerca del ser y del mundo.
110.111.112.
Conocimiento erróneo es la ignorancia de la naturaleza verdadera de un objeto, tomándolo por lo opuesto de lo que es; es como un hijo tratando a su padre como su enemigo. En nuestro

caso consiste en pensar que el cuerpo es el *atman* y que el mundo es real, cuando la verdad es que el *atman* es diferente del cuerpo y que el mundo es irreal. Este convencimiento se destruye meditando en la entidad real; un aspirante medita en el *atman* como diferente del cuerpo, y en la irrealidad del mundo.

113.114.115.

Duda: Estas ideas de que el *atman* es diferente del cuerpo y de que el mundo es irreal, ¿se deben repetir como la recitación de una fórmula sagrada o la meditación en la forma de una deidad, o por algún otro método? *Respuesta*: No, ya que no existen instrucciones al respecto; el resultado del proceso es percibido directamente del mismo modo que cada bocado que se traga satisface el hambre hasta cierto punto. Un hombre hambriento no puede ser sujetado a ninguna regla con respecto a la manera en que se alimente. Cuando ese hombre consigue comida puede ingerirla del modo que quiera; en ausencia de comida puede dirigir su mente hacia cualquier cosa que la absorba con el fin de distraerla de la comida.

116.

Por el contrario, *japa* debe llevarse a cabo según la regla prescrita, pues de lo contrario se adquirirán deméritos. Existe el riesgo de una cierta angustia si se la practica irregularmente, cambiando el sonido o el tono, *(como también cuando se la practica por algún otro motivo aparte de Dios)*.

117.

Cualquier convencimiento erróneo causa pesar; debe superarse por cualquier medio posible; al respecto no hay reglas formales.

118.
Ya se ha descrito la práctica que ayuda a la realización de *brah - man*. Incluye la contemplación y el escuchar la verdad sagrada acerca de *brahman*; al respecto no hay ningún método particular de refreno.
119.
Meditación significa pensar constantemente en la forma de alguna deidad sin que ningún otro pensamiento interfiera. Con esa práctica, la mente, que es inconstante por naturaleza, debe ponerse bajo control.
120.
En *Bhagavad Gita VI.34. Arjuna* dice: *"Oh* Krishna, *la mente es inconstante, impetuosa, irrefrenable y muy dada al apego. Considero que es tan difícil de controlar como el viento".*
121.
En *Yoga Vasishta* se dice: *"Es más difícil controlar la mente que beber todo el océano, derrumbar el Monte Meru o comer fuego".*
122.123.124.
La mente no puede ser encadenada como el cuerpo, de modo que lo mejor es hacer que escuche acerca de *brahman*. También se la puede entretener con cuentos religiosos, anécdotas y actuaciones dramáticas. El propósito de estas prácticas es que la naturaleza del *atman* es conciencia pura y que el universo es ilusorio, de modo que no representan un obstáculo en la unidireccionalidad de la meditación. Pero cuando se está ocupado en agricultura, comercio, servicio para los demás, lectura de literatura que no sea espiritual, dialéctica y otras ramas del aprender, la mente no mora en la entidad real.

125.126.
El aspirante ocupado en mantener su mente fija en la verdad, no se perturba cuando se alimenta y cosas parecidas; aún si se olvida por un momento, la verdad puede ser revivida con facilidad. Este olvido momentáneo no es un desastre, pero un convencimiento erróneo sí lo es. Como el recuerdo de *brahman* retorna de inmediato no hay tiempo de que se enraíce aún más el convencimiento erróneo.
127.
Un hombre que estudia demasiado otros temas aparte de la *vedanta* acaba por no meditar en *brahman*; preocupaciones ajenas terminan por interrumpir su práctica y esta interrupción es un gran obstáculo.
128.
La *shruti* dice: *"Conoce solamente a Él como el Único Ser y deja todo lo demás"; "Discusiones y charlatanería sólo fatigan la facultad de hablar"*.
129.130.131.
Duda: Si dejas de comer, mueres. ¿Es por temor a morir que estudias con tanta enjundia? ¿Cómo es que esos hombres sabios de antaño, como *Janaka*, podían administrar sus reinos?
Respuesta: Podían hacerlo debido a su convicción de la verdad. Si se está en posesión de una absoluta convicción de la verdad, uno se puede ocupar en agricultura o lógica o cualquier cosa que quiera. Una vez convencido de la irrealidad del mundo, un conocedor, con su mente imperturbable, se puede dedicar deliberadamente a otras actividades, permitiendo a la vez que los frutos de su *karma* se vayan consumiendo.

132.
No hay que temer las irregularidades que puedan ocurrir cuando el sabio de ocupa de actividades propiciadas por su pasado *karma*. Si esto sucede, que así sea, porque ¿quién puede prevenir el *karma*?
133.134.
Al experimentar el fruto del *karma*, tanto el iluminado como quien no lo está no tienen elección; la única diferencia es que el conocedor es paciente y no se perturba, en tanto el ignorante sufre y se apesadumbra. Puede que dos viajeros en su camino se sientan igual de fatigados, pero el que sabe que el destino está cerca marcha rápido y es paciente, mientras que el que no sabe se siente desanimado y tiende a tardar más.
135.
Quien ha realizado a *brahman* y no le preocupa el convencimiento errado, *"¿deseando qué y por el bien de quién deberá continuar una relación con el cuerpo y sus aflicciones?"*
136.
Cuando se ha logrado la convicción de la irrealidad del mundo, no existe el deseo ni quien desee. En su ausencia cesa el dolor que causan los deseos insatisfechos del mismo modo que se apaga la flama de una lámpara sin aceite.
137.138.
El conocedor sabe que la ciudad mágica de los *Gandharvas* y sus objetos es irreal y se ríe de su naturaleza engañosa. Igualmente un hombre de sabiduría no busca goces en los objetos placenteros, convencido de sus defectos, su impermanencia y su carácter ilusorio.

139.
Procurar riquezas (materiales) trae consigo preocupaciones; mantenerlas, ansiedad; perderlas, pesar; gastarlas, pena. ¡Malditas sean las riquezas que producen pesar!
140.
¿Qué belleza real puede haber en las mujeres, que son un conglomerado de carne, músculos, huesos y glándulas? Son muñecas vestidas con carne en un esqueleto de miembros mecánicos.

> *(Se debe recordar que este es un comentario específico sobre lo mundano y la vida sensual, dirigido especialmente a los monjes que estudian las Escrituras, para disuadirlos de la tentación terrena y para que se recojan en la vida interior).*

141.142.
Tales son los defectos de los placeres mundanos, elaboradamente puntualizados por las Escrituras. Ningún hombre de sabiduría que advierta estos defectos, va a permitir hundirse en las aflicciones que pueden causar. Si un hombre muy hambriento no desea comer veneno, mucho menos lo hará quien esté ahíto de golosinas.
143.
Si por el peso de los frutos de su *karma* un hombre es impelido a gozar de los deseos, lo hará con indiferencia, como un preso cumpliendo con trabajos forzados.
144.145.
El hombre de sabiduría, si se ve forzado a compartir una vida de familia, gracias a su fe espiritual, lo considerará como una penitencia y aguardará, pesarosa pero pacientemente, que termine su ciclo. Este pesar no es debido a las aflicciones del

mundo sino a un disgusto por él, ya que las aflicciones son en verdad causadas por una convicción erróneo de su realidad.
146.147.148.
Un hombre de discernimiento ve los defectos de los goces y se satisface con poco, mientras que quien está sujeto a la ilusión no se siente satisfecho ni con mucho. Los deseos de placer nunca se apagan satisfaciéndolos, sino que más bien se acrecientan como el fuego al que se le arroja aceite. Pero cuando se sabe de su impermanencia, su gratificación puede ser acompañada por la idea '¡Ya!', como cuando uno se asocia con un ladrón a sabiendas de que lo es; deja de comportarse como tal y se convierte en un amigo.
149.
Un hombre que ha conquistado su mente se satisface con placeres mínimos, porque sabe que no son permanentes y que provocan pesar.
150.
Un rey que ha sido liberado de la prisión se contenta con la soberanía sobre un pueblo, mientras que un rey que no conoce la prisión o nunca ha sido atacado no le da mucho valor a la soberanía sobre su reino.
151.152.153.
Duda: Si el discernimiento está siempre alerta con respecto a los objetos de goce, ¿cómo pueden los frutos del *karma* generar deseos en alguien? *Respuesta*: *Karma* da frutos de tres maneras: Produciendo goces con deseo, en ausencia de deseo y por medio de los deseos de otro. Por ejemplo, los enfermos que siguen comiendo alimentos dañinos; los ladrones (que no

pueden dejar de robar); quienes han tenido relaciones ilícitas con la esposa de un rey, bien saben de las consecuencias de sus actos, pero a pesar de ello el *karma* los impulsa a seguir haciendo lo mismo.

154.155.

Ni *Ishvara* puede detener esos deseos. *Krishna* le dice a *Arjuna* en la *Gita*: *"Aún los hombres de sabiduría siguen los dictados de su propia naturaleza. Los seres se ven impulsados por sus propias tendencias; ¿qué puede hacer el refreno? (III.33)*

156.

Si fuera posible impedir las consecuencia de los frutos del *karma*, *Nala*, *Rama* y *Yudhishtira* no hubieran sufrido las miserias a las que fueron sujetos.

157.158.

Esto no demerita el Señoría del Señor; la inevitabilidad de los hechos procede del Señor mismo. Conviene escuchar la serie de preguntas y respuestas entre *Krishna* y *Arjuna* que explica cómo un hombre debe experimentar los frutos de su *karma* aunque no lo desee.

159.160.161.

"Oh Krishna, ¿qué es lo que impulsa a un hombre a actuar aún en contra de su voluntad, como si algo lo llevara a hacerlo?"
"Es el deseo, y la ira, nacidos de la cualidad de rajas*. Es insaciable, la fuente de todo pecado; sabe que aquí es tu enemigo".*
"Oh Arjuna*, tu propio* karma*, producido por tu propia naturaleza, te impulsa a hacer cosas aunque tú no quieras."*

162.

Quienes experimentan placer o dolor, ya sea procurando

desearlo o evitarlo, lo hacen por afecto a otros; esto es lo que se denomina "karma *asociado con el deseo de otros*".

163.164.165.

Duda: ¿No contradice todo esto el texto al comienzo del capítulo cuando se describe al hombre iluminado como no teniendo deseos? *Respuesta*: El texto no implica que el hombre iluminado no tenga deseos sino que los deseos que surgen espontáneamente en él fuera de su voluntad, no le producen placer ni dolor, igual que una semilla tostada no germina. Los deseos de un conocedor, que sabe acerca de los objetos de los deseos, no producen mérito ni demérito. Aunque no germine, la semilla tostada puede usarse como alimento; del mismo modo, los deseos de un conocedor le dan cierta experiencia pero no lo arrastran a esa variedad de goces que ocasionan pesar o se transforman en hábito.

166.167.

El *karma* que da frutos gasta su fuerza cuando se experimentan sus efectos; sólo causa un pesar duradero cuando, por ignorancia, uno cree que sus efectos son reales. La naturaleza de ese engaño consiste en desear que el goce que se obtenga no se acorte, que nada lo detenga y que en realidad, es una bendición.

168.

Lo que no está destinado a suceder como resultado de nuestro *karma* pasado, no va a suceder; pero lo que debe suceder, sucederá. Un conocimiento de esta naturaleza es un antídoto seguro para el veneno de la ansiedad; remueve el engaño del pesar.

169.170.

Tanto el hombre iluminado como el engañado sufren los frutos

de sus respectivos *karmas*; el engañado está sujeto al pesar, el iluminado, no. Como el que se engaña está lleno de deseos por cosas que no se pueden conseguir, su pesar es mayor. El iluminado sabe que el goce de los deseos es irreal; por eso controla sus deseos y procura que no surjan deseos imposibles o nuevos. ¿Porqué un hombre así habría de estar sujeto a la miseria?
171.
El hombre de sabiduría está convencido de que los deseos mundanos son como cosas de sueños o creaciones mágicas. Además, sabe que la naturaleza del mundo es inconcebible y que sus objetos son momentáneos, ya que tan pronto se perciben, se desvanecen; por eso no encuentra ninguna alegría en ello.
172.173.174.
Cuando uno despierta después de un sueño, primero debe revisar cuidadosamente lo que soñó adviertiendo que no hay mucha diferencia con lo que ve, reflexionando así sobre las condiciones del ensueño y la vigilia. Habiendo notado la similitud entre ambos estados, se irá dando cuenta de que es preciso hacer a un lado la idea de la realidad del mundo e ir desapegándose de él. Sin olvidar que el mundo es irreal y que su causa es incomprensible, el hombre de sabiduría está a salvo del mal en medio del goce promovido por los frutos de su *karma*.
175.176.
La función del conocimiento es mostrar la naturaleza ilusoria del mundo; la función del *karma* es proporcionar placer y dolor al *jiva*. Conocimiento y *karma* no son opuestos el uno al otro ya que se refieren a objetos diferentes; un espectáculo de magia divierte a un espectador a pesar de que sepa que es irreal.

177.178.
Karma podría ser considerado como opuesto al conocimiento de la verdad si diera origen a la idea de la irrealidad del mundo transitorio; pero el mero goce de una experiencia no significa que la cosa gozada sea real. Los objetos imaginarios que se ven en un sueño se convierten fácilmente en fuentes de placer o de pesar, de donde se infiere que también con los objetos *(que se perciben en la vigilia)*, aunque no sean reales, ocurre lo mismo.
179.180.
Si el conocimiento de la verdad borrara el mundo, también destruiría el *karma*; pero sólo enseña su irrealidad y no causa su desaparición. La gente sabe que un espectáculo de magia es irreal, pero este conocimiento no implica su destrucción; de modo que es posible conocer la irrealidad de los objetos externos sin causar su desaparición o el cese del goce que proporcionen.
181.182.183.184.
Duda: La *shruti* dice que si alguien percibe su propio *atman* co mo todo, ¿cómo puede entonces ver y por medio de qué órgano oye, huele o habla? El conocimiento surge con la destrucción de la dualidad y de ninguna otra manera. Si esto es así, ¿cómo puede el conocedor de la verdad gozar del mundo objetivo? *Respuesta*: La *shruti* que origina esta duda se aplica a los estados de dormir profundo y liberación final, *(y no a la condición de quienes han adquirido conocimiento aquí).* Si este hecho no se acepta, no se pueden contar los esfuerzos para enseñar de *Yajñavalkya* y otros hombres de sabiduría, ya que sin conocimiento de la dualidad no podrían enseñar ni se podría decir que su iluminación fuera total.

185.186.187.188.
Duda: El conocimiento directo se logra en la contemplación, donde no hay sujeto ni objeto, es decir, donde no hay dualidad. *Respuesta*: Entonces, ¿porqué no aplicar la misma condición al estado de dormir profundo? *Duda*: En el estado de dormir profundo no hay conocimiento del *atman*. *Respuesta*: Esto implica admitir que lo que importa es el conocimiento del *atman* y no la mera ausencia de dualidad. *Duda*: El conocimiento verdadero combina tanto el conocimiento verdadero como la ausencia del conocimiento de la dualidad. *Respuesta*: Entonces, objetos inanimados como vasijas estarían iluminados en un 50% ya que en éstas el conocimiento de la dualidad está ausente; tampoco les distraería el zumbido de los mosquitos, ¡de modo que serían superiores a nosotros!
189.190.
Pero si se admite que el conocimiento del atman significa realización, se está en lo cierto. Y si además se admite que para lograr esta iluminación es necesario controlar la mente, se ha descubierto que es esencial que sea así, ya que ese control es necesario para descubrir el carácter ilusorio del mundo. Aunque el hombre de sabiduría pueda tener deseos, éstos no son esclavizantes como en el caso del hombre ignorante; este es el significado del texto *"Deseando qué . . ."*
191.192.
Por lo tanto no se contradicen las declaraciones de las Escrituras que dicen, por un lado, *"los deseos son una marca de ignorancia"* y por el otro, *"el hombre de sabiduría puede tener deseos"*, ya que los deseos de este último son demasiado débiles

para afectarlo. Él está plenamente convencido tanto de que el *atman* no se asocia con nada como del carácter ilusorio del mundo, y no abriga la idea de considerarse hacedor o gozador. Es a él que se aplica la cita del inicio de este capítulo.

193.

Que el *atman* puede tener experiencias empíricas lo corrobora la *shruti* que cita en diversos lugares que *"los esposas y las espo - sas no se aman entre sí por el goce el uno del otro sino por el bien del* atman*"*.

194.195.

Puede surgir la pregunta de quién hace y quién goza. ¿Es *kutastha*, inmutable; el reflejo de la conciencia, *chidabhasa*; o la unión de ambas? Ya que *kutastha* no se puede asociar con nada, no puede ser quien goce. Gozar significa el cambio que resulta de la identificación con las sensaciones de placer y dolor; *kutastha* es inmutable.

196.

Chidabhasa está sujeto a las modificaciones del intelecto, pero siendo ilusoria sólo existe en virtud de su sustrato y por lo tanto no puede ser quien goce.

197.

En el lenguaje común, se considera que *chidabhasa* en conjunción con *kutastha*, es el gozador. Pero en la *brihadaranyaka upanishad* se comienza con esta noción pero se concluye que solamente *kutastha* es el gozador.

198.

Cuando en esta *upanishad* el rey Yanaka le pregunta a *Yajña-valkya* acerca de la naturaleza del *atman*, el sabio habla primero

del velo del intelecto, y luego, haciendo notar su ineptitud para ser el *atman*, termina enseñándole acerca de *kutastha*.
199.
De hecho, muchas citas de la *shruti* que consideran la naturaleza del *atman*, comienzan con el concepto del *atman* como la unión de *chidabhasa* y *kutastha*, pero terminan con *kutastha* solamente.
200.
Es debido a la ignorancia que el gozador -*jiva* o *chidabhasa*- se arroga la realidad de *kutastha*; es así que se considera el gozador empírico y no desea deshacerse de esta impostura.
201.202.
En el ámbito de la experiencia empírica, el gozador desea una esposa o un esposo, según sea el caso, para su propio goce. Esta noción se describe muy bien en la *brihadaranyaka upanishad*. La *shruti* dice que ya que los objetos son para que el gozador los goce, no deben ser queridos por su propio bien; ya que el gozador es el factor central, es a él a quien se debe querer.
203.
En la *purana* se dice: *"Que nunca me abandone ese amor interminable que quien no discierne tiene por los objetos pasajeros, sino que sea dirigido hacia Ti, oh Señor, de modo que te recuerde incesantemente"*.
204.205.
El amor al *atman* implica constante discernimiento y el recuerdo incesante de su naturaleza real; el método para ello consiste en que el aspirante sea indiferente a los objetos del mundo exterior y dirija su amor sólo hacia el *atman* con el deseo de

conocerlo. La gente mundana mantiene su mente concentrada en objetos de goce; un aspirante debe mantener su atención fija en el *atman*.

206.207.208.

Así como un hombre que desea establecer su superioridad sobre sus oponentes se ocupa constantemente de estudiar todas las disciplinas que pueda, un aspirante a la liberación debe discernir constantemente acerca de la naturaleza del *atman*. Y así como un hombre que desea ir al cielo repite fórmulas sagradas y lleva a cabo sacrificios y veneraciones con gran fe, un aspirante a la liberación pone toda su fe en el *atman*. Igual que un *yogi* se dedica con perseverancia a lograr concentración mental con el fin de adquirir poderes, el aspirante a la liberación debe distinguir continuamente el cuerpo del *atman*.

209.

En todos estos ejemplos, las personas incrementan su eficiencia gracias a la perseverencia; de la misma manera, el aspirante a la liberación debe fortalecer la idea de que el cuerpo es diferente del *atman* gracias a una práctica continuada.

210.

La naturaleza real del *atman* puede ser entendida aplicando el método de la distinción entre lo variable y lo invariable -*anva - ya* y *vyatereka*-; de este modo el aspirante llega a saber que el testigo de los tres estados está siempre desapegado.

211.

Es una experiencia común que lo que un sujeto ve en la vigilia, el ensueño o el dormir profundo, sólo se ve en uno de ellos y no en los demás; pero la conciencia que experimenta es la misma.

> *(*Svami Svahananda *explica cómo se aplica el método de lo variable y lo invariable.* Anvaya *-lo variable- indica coexistencia, es decir, la presencia de una cosa particular donde otra existe, como es el caso del humo y del fuego;* vyatireka *-lo invariable- indica la ausencia de una de ellas cuando la otra está ausente, es decir, sin humo no hay fuego. El* atman *está presente en todos los estados, pero la experiencia de un estado no está en el otro, de modo que no coexisten con el* atman*).*

212.

La *shruti* recalca que los objetos que el *atman* conoce en cualquier estado, sean meritorios o no, y ya sea que produzcan placer o dolor, no se transportan de un estado al otro.

213.

En la *kaivalya upanishad 1.17* se dice: *"Cuando un hombre hace real su identidad con ese* brahman *que ilumina los mundos de la vigilia, el ensueño y el dormir profundo, es liberado de toda ata - dura."*

214.

En la *amritabindu upanishad 11.* se dice: *"El* atman *es uno e invariable en los estados de vigilia, ensueño y dormir profundo. Quien, meditando en él, trasciende estos tres estados, no vuelve a nacer."*

215.

En la *kaivalya upanishad 1.18* se dice: *"Aquello que no está su jeto a la experiencia en ninguno de los tres estados, que puede ser denominado conciencia pura, el testigo, el paramatman, que nunca es el gozador, ni el goce, ni el objeto del goce, aquello soy yo."*

216.

Cuando aquello ha sido diferenciado de este modo, lo que per-

manece como el gozador es *chidabhasa* o el *jiva*, también conocido como el velo del intelecto, que está sujeto a cambios.
217.
Tanto la *shruti* como la experiencia demuestran que *chidabhasa* es un producto de *maya*; el mundo es un espectáculo mágico, e incluye a *chidabhasa*.
218.
Durante el dormir profundo y en estados afines, la conciencia testigo -que no está sujeta a cambios- percibe la absorción de *chidabhasa*. Si esta diferencia se observa continuamente se puede llegar a entender la irrealidad de *chidabhasa* -que es el aspirante mismo- y su separación de *kutastha*.
219.220.221.
Cuando ese mismo aspirante se convence de que *chidabhasa* puede ser destruído, deja de tener deseos por placeres. ¿Acaso un moribundo en su lecho de muerte tiene ganas de casarse? Por el contrario, siente vergüenza de hablar de sus placeres como antes y simplemente aguanta, sin pena ni gloria, los frutos de su *karma*. ¡Cuán tonto es suponer que intente superponer en *kutastha* la idea de ser el gozador!
222.
En el texto del mero comienzo del capítulo -*"Cuando un hombre* -purusha- *ha hecho real la identidad de su propio ser con el Ser Supremo* -paramatman- *¿deseando qué y por el bien de quién deberá continuar una relación con el cuerpo y sus aflicciones?"*- *"deseando qué y por el bien de quién"* significan que en realidad no existe gozador alguno y que para el iluminado no hay miserias corporales.

223.
Los cuerpos son de tres tipos: Gruesos, sutiles y causales; correspondientemente, están sujetos a tres clases de aflicciones.
224.
El cuerpo grueso, por ejemplo, está compuesto de tres humores -aire, fuego y agua- y está sujeto a todos los desórdenes del aire, la bilis y la flema, además de otros problemas como malos olores, deformidades, inflamaciones, fracturas, etc.
225.
El cuerpo sutil está sujeto por un lado, al deseo, la ira, la codicia, el engaño, el orgullo y los celos, y por el otro, al control interior y exterior, la paz mental y la serenidad sensorial. La presencia de los primeros y la ausencia de los segundos lleva a la miseria.
226.
En el dormir profundo, o sea dormir sin soñar -que es el estado del cuerpo causal- el *jiva* no se conoce ni conoce a los demás y parece como si muerta. *(Su peor aflicción es la ignorancia)*, es el estado seminal de vidas futuras y sus miserias. Esto es lo que se le enseñó a *Indra* según la *chandogya upanishad*.
227.228.229.
Estas afecciones son naturales a los tres cuerpos; cuando los cuerpos se liberan de ellas, cesan de operar. Así como no existe un paño sin fibras, una cobija sin lana y una vasija sin barro, estos tres cuerpos no pueden existir sin estas afecciones. Sin embargo, estas afecciones no son naturales a *chidabhasa*. Sólo pertenecen a los cuerpos con los cuales *chidabhasa* se identifica. Debe notarse que la conciencia reflejada no es diferente de la pura y ambas se iluminan de por sí por naturaleza.

230.231.
Si ninguna de estas afecciones son naturales a *chidabhasa*, ¿cómo se las puede atribuir a *kutastha*? El hecho es que por *avidya* -ignorancia- *chidabhasa* se imagina identificada con los tres cuerpos y así se ve afectada. Chidabhasa superpone la realidad, que propiamente corresponde al testigo, sobre sí misma y los tres cuerpos; piensa que son reales y que constituyen su propia naturaleza real.
232.233.
Mientras dure la ilusión, *chidabhasa* continúa apropiándose de los estados que sufren los cuerpos y se ve afectada por ellos, del mismo modo que una persona encaprichada se siente afectada cuando algo afecta a su familia. Así como una persona común siente que sufre cuando su esposa o su hijo sufren, *chidabhasa*, irracionalmente, piensa que se ve afectada por los males de su cuerpo.
234.
Gracias al discernimiento continuo, *chidabhasa* se libera de toda ilusión, ya no se ocupa de sí misma y siempre medita en *kutastha*. Si así descubre su naturaleza real, ¿Cómo puede entonces estar sujeta a las aflicciones de los cuerpos?
235.
Cuando una persona toma una soga por una serpiente, rápidamente se aleja de ella. Cuando ese engaño se niega y se conoce la naturaleza real de la soga, advierte su error y siente pena de haberlo cometido.
236.
Como una persona que ha lastimado a otra por ignorancia pide

humildemente su perdón al darse cuenta de ello, *chidabhasa* se somete humildemente al *atman (por haberlo llamado otra cosa).*
237.
Una persona consciente de sus pecados lleva a cabo continuas penitencias para purgarlos. De igual modo, *chidabhasa* medita repetidamente en *kutastha*, sometiéndose a ella como su testigo.
238.
Así como una cortesana que sufre de cierta enfermedad se avergüenza de mostrar sus encantos a un amante que sabe de su condición, *chidabhasa* se avergüenza de haberse considerado el hacedor y el gozador.
239.
Así como un *brahmin* contaminado por el contacto con un hombre vicioso lleva a cabo penitencias y evita luego el contacto con hombres similares, *chidabhasa*, habiendo conocido su diferencia con los cuerpos, no se vuelve a identificar con ellos.
240.
Así como un heredero imita continuamente la vida de su padre, el rey, con el fin de familiarizarse con su futura función, *chi - dabhasa* continuamente imita la naturaleza del testigo, *kutas - tha*, con vistas a ser uno con ello.
241. Quien ha oído la declaración de la *shruti "el conocedor de* brahman *se convierte en* brahman", fija totalmente su mente en *brahman* y finalmente sabe que es *brahman*.
242.243.
La gente deseosa de adquirir el estado de las deidades se inmola por medio del fuego; así renuncia *chidabhasa* su identidad con el fin de ser absorbida en *kutastha*. En el caso de estas

inmolaciones un hombre continúa pensando que es un hombre hasta que su cuerpo se consume; de igual modo la idea de ser *chidabhasa* continúa hasta que los frutos de su *karma* se desgastan.

245.244.

Los frutos del *karma* no se acaban abruptamente sino que se van muriendo paulatinamente. Cuando a veces goza esos frutos, el conocedor es ocasionalemnet visitado por pensamientos tales como '*yo soy un mortal*'. Una vez que una persona ha descubierto la naturaleza de la soga, el temblor que le causaba la idea de la serpiente no se va de repente; puede ser que vea una soga y le asalte la idea de que sea una serpiente.

246.

Ocurrencias como estas no anulan la realización de la verdad. *Jivanmukti* -la liberación mientras se está vivo- no es un voto, sino el establecimiento del alma en el conocimiento de *brahman*.

247.248.249.250.

En el ejemplo del décimo hombre -que bien podría haber estado llorando y dándose de golpes en la cabeza-, de inmediato deja de lamentarse, pero los golpes en su cabeza pueden tardar mucho en sanar. Al darse cuenta de que el décimo está vivo, se regocija y se olvida de los golpes. De igual modo la liberación durante la vida hace que uno se olvide de las miserias que resultan del *karma* que fructifica. Como dicha liberación no es un voto, uno debe discernir una y otra vez con respecto a la verdad, para remover el engaño toda vez que recurra, igual que una medicina se toma tantas veces como sea necesario. El décimo hombre cura sus dolores con medicina hasta que se

sienta bien; el hombre emancipado espera pacientemente hasta que pasen los efectos de los frutos del *karma*.
251.
La expresión *"¿Deseando qué?"* del versículo inicial indica la liberación del sufrimiento. Este es el sexto estado de *chidabha - sa*, siendo el séptimo el del logro de la satisfacción perfecta; se explica esto en lo que resta del capítulo.
252.
La satisfacción que causa el goce de objetos externos es limitada, pero la satisfacción de liberarse en vida es ilimitada. La satisfacción del conocimiento directo engendra la sensación de que todo cuanto había de ser logrado ya ha sido logrado y de que todo cuanto había de ser gozado ya ha sido gozado.
253.
Antes de alcanzar esta realización uno tiene muchos deberes por llevar a cabo para adquirir tanto ventajas mundanas como celestiales, y también como una ayuda para la liberación final; pero con el surgir del conocimiento de *brahman* ya no queda nada por llevarse a cabo.
254.
Un *jivanmukta* -liberado en vida- siempre siente satisfacción constante cuando reflexiona acerca de su estado anterior y su estado presente; lo expresa así:
255.256.257.
"Que la gente ignorante siga llevando a cabo actos y desee esposas, hijos y riquezas. Yo estoy lleno de la dicha suprema, de modo que ¿para qué me involucro en cosas mundanas? Que quienes deseen las alegrías de los cielos lleven a cabo los rituales

correspondientes. Yo permeo todos los mundos. ¿Cómo y por qué habría yo de llevar a cabo actos así? Que quienes sean competentes al respecto expliquen las Escrituras y enseñen a recitar la veda. *Yo no soy competente, pues todo mi actuar ha llegado a su fin.*
258.259.
"No tengo deseo de dormir ni de pedir limosna, ni lo hago; no me baño ni hago abluciones. Quienes me ven imaginan que lo hago, pero ¿qué tengo yo que ver con lo que imaginan? Si desde la distancia uno ve un matorral de bayas rojas, puede imaginar que es un incendio, pero ese fuego imaginario no quema el matorral. De la misma manera, los deberes que otros me atribuyen no me afectan.
260.
"Que quienes ignoran la naturaleza de brahman *escuchen las enseñanzas de la filosofía* vedanta. *Yo poseo el conocimiento de mí mismo, de modo que ¿porqué habría de escucharlos? Que quienes tengan dudas cogiten sobre la naturaleza de* brahman. *Yo no tengo dudas, así que ¿porqué habría de hacerlo?*
261.
"Quien esté sujeto a la confusión mental, que practique la meditación. Yo no confundo el atman *con el cuerpo, de modo que en ausencia de esta confusión, ¿porqué habría de meditar?*
262. *"Aunque sin estar sujeto al engaño, me comporto como un ser humano debido a los hábitos y las impresiones acumulados por largos períodos de tiempo.*
263.264.
"Mis asuntos con el mundo van a llegar a su fin cuando se acaben los frutos de mi karma*; pero nada va a acortar mi vida mundana*

si mi karma *continúa. Uno puede practicar cuanto contemplación desee con el fin de acabar con estos asuntos mundanos. Pero yo sé que estas cosas no hacen daño, de modo que ¿para qué habría de contemplar?*

265.

"Para mí no hay distracciones, de manera que no necesito samaddhi*; tanto la distracción como la absorción son estados de la mente cambiante.*

266.267.

"Yo soy la suma de todas las experiencias del universo. ¿Dónde hay para mí una experiencia separada? Yo he obtenido todo cuanto ha de obtenerse y he hecho todo cuanto debe hacerse. Esta es mi convicción inamovible. Yo no me asocio con nada ni con nadie; tampoco soy el hacedor o el gozador. No me preocupa lo que los actos pasados me hagan hacer, ya sea que esté de acuerdo o no con los códigos sociales o religiosos.

268.

"No hay daño alguno en que me ocupe de hacer bien al mundo siguiendo las instrucciones de las Escrituras, aunque haya obtenido todo cuanto se pueda obtener.

269.270.271.

"Que mi cuerpo venere a las deidades, tome un baño, se mantenga limpio o pida limosna. Que mi mente recite "OuM" *o estudie la* upanishad*. Que mi intelecto venere a* Vishnu *o se funda en la dicha de* brahman*. Yo soy el testigo de todo. Yo no hago nada ni causo que algo se haga.¿Cómo puede haber conflicto entre el actor y yo? Nuestras nciones son tan separadas como el océano oriental está del occidental."*

272.
Un hombre de acción está principalmente ocupado con el cuerpo, el órgano del habla, el intelecto y *karma*; no se interesa por la conciencia-testigo; el hombre iluminado está ocupado con el testigo sin asociaciones y no con otras cosas.
273.
Es inconcebible una disputa entre un hombre de acción y un hombre de conocimiento; es como si discutieran dos sordos. Un hombre iluminado sólo se reiría de ellos.
274.275.
Que el conocedor de la verdad sepa que la conciencia-testigo es *brahman*; el hombre de acción no reconoce este hecho, pero ¿impide esto que continúe haciendo? El hombre iluminado ha rechazado su cuerpo, su habla y su mente por ser irreales, pero ¿qué pierde si un hombre de acción continúa usándolos?
276.
Si el hombre iluminado, dirigiéndose al hombre de acción, continuara diciendo que la acción es inútil, este último podría preguntar de qué sirve no actuar. Si se le respondiera que es una ayuda para la iluminación, el hombre de acción podría responder que continúa haciendo pues es una ayuda en la generación del deseo por iluminarse.
277.
Una vez que una persona es iluminada, ni desea la iluminación ni se vuelve a iluminar, de modo que nada significa para ella la acción o la no acción. La iluminación -o el conocimiento de la realidad- persiste porque nada la contradice ni necesita de nada para que continúe.

278.
La nesciencia -*avidya*- y sus efectos -el ámbito de la dualidad- no pueden negar el conocimiento de la realidad; el amanecer del conocimiento ya los ha destruído para siempre.
279.
El ámbito de la dualidad, destruído por el conocimiento, puede que aún sea percibido por los sentidos, lo cual no afecta la iluminación. Si una rata viva no pude matar a un gato, ¿podrá acaso hacerlo cuando está muerta?
280.
Cuando una persona es tan invulnerable que ni aún la poderosa *pashupata* -un arma de *Shiva*- puede destruírla, ¿podrá acaso hacerlo una espada sin filo?
281.
Si el conocimiento de la verdad ha luchado y destruído a la ignorancia cuando estaba en la cumbre de su poder, ayudada por una variedad de nociones erróneas por ella generadas, ¿puede acaso ser obstruído ahora, ya establecido?
282.
Que los cadáveres de la ignorancia y sus efectos, destruídos por el conocimiento, yazgan por doquier; no empañan la victoria, sino que la hacen aún más gloriosa.
283.
Para alguien que está inamoviblemente unido con el poder de la iluminación, ni ocuparse en la acción ni ser inactivo le afectan; su relación es sólo corporal.
284.
Es normal que un hombre sea persistente en alguna forma de

acción, porque es su deber poner esfuerzo en el logro de los cielos o de la liberación.

285.286.

Si un conocedor de la verdad se encuentra entre pesronas que llevan a cabo actos, él también hace todo cuanto haya que hacer con su cuerpo, mente y habla, para ser acorde con los demás. Pero si por el contrario se encuentra entre hombres que aspiran al conocimiento espiritual, propondrá abolir toda acción como ejemplo.

287.

Es propio que un hombre de sabiduría, mientras esté entre ignorantes, actúe como ellos, como un padre actúa según los deseos de sus hijos pequeños. Cuando ellos le faltan el respeto o aparentan pegarle, no se enoja ni se apena, sino que comparte con ellos afectuosamente.

289.

Cuando un hombre iluminado es alabado o culpado por los ignorantes, él no alaba ni culpa a cambio, sino que se comporta de tal modo que despierta en ellos un conocimiento de su verdadera identidad.

290.

Un hombre de sabiduría se debe comportar con un ignorante de modo que le permita realizarse. En este mundo no tiene otro deber aparte del de despertar al ignorante.

291.

Ya que la logrado cuanto deba ser logrado y ya no tiene nada más que hacer, los pensamientos que invaden su mente son de la siguiente naturaleza:

292.
"¡Bendito sea yo, bendito sea, porque estoy en conocimiento de brahman *como mi* atman*! ¡Bendito sea yo porque la dicha de* brahman *brilla con claridad para mí!*
293.
"¡Bendito sea yo, porque estoy libre del sufrimiento del mundo¡ !Bendito sea yo, porque mi ignorancia se ha ido, quién sabe dónde¡
294.
"¡Bendito sea yo, bendito sea, porque ya no tengo ningún deber por delante! ¡Bendito sea yo, porque he logrado lo más elevado que alguien pueda aspirar!
295.296.
"¡Bendito sea yo, porque no hay nada que pueda compararse a mi gran dicha¡ ¡Bendito sea yo, bendito sea, bendito, una y otra vez, porque mi dicha es perfecta, absoluta y completa! Oh, cuán grande es la adquisición de mis méritos y cuánta dicha me han proporcionado! ¡Cuán bendito soy!
297.
"Oh, cuán grandiosas y verdaderas son las Escrituras! ¡Cuán grande y verdadero es mi guru! ¡Cuán grandiosa es la ilumina - ción, esta iluminación! ¡Cuán grande es la dicha, esta dicha!"
298.
Los sabios que estudian repetidamente este capítulo llamado "La Lámpara de la Satisfacción Perfecta" permanecerán para siempre absortos en la dicha y sus satisfacción será completa y perfecta.

Capítulo VIII

LA LÁMPARA DE KUTASTHA

` *Este breve capítulo explica qué es* kutastha*, la conciencia pura.*

01.
Un muro iluminado por los rayos del sol se ilumina aún más cuando cae sobre él la luz del sol reflejada en un espejo. Lo mismo ocurre con el cuerpo iluminado por *kutastha*, que se ilumina aún más cuando la luz de *kutastha* se refleja como *chi - dabhasa* en el intelecto.
2.3.
Cuando son varios los espejos que reflejan esa luz en el muro, los espacios entre los reflejos son iluminados sólo por la luz directa del sol; aún si esos reflejos no existen, el muro sigue iluminado. Igualmente, tanto en los intervalos entre las modificaciones del intelecto -*vrittis*- en donde se refleja *chidabhasa*, como durante su ausencia en el dormir profundo, *kutastha* sigue iluminada de por sí. De modo que *kutastha* es diferente de *chidabhasa*.
4.
Un objeto exterior, por ejemplo una vasija, se conoce gracias a las modificaciones del intelecto que asumen su forma, pero el conocimiento *'yo conozco la vasija'*, es directo, y ocurre por medio de la conciencia pura, *brahman*.

5.
Antes del surgir de la *vritti*, es decir, antes de la operación del intelecto, mi experiencia era *'yo no sé que allí hay una vasija'*, pero después de la operación intelectual, la experiencia es *'yo sé que allí hay una vasija'*; esta es la diferencia que hace la *vritti*, pero ambas experiencias, tanto la de no saber de la vasija como la de saber de ella, son debidas a *brahman*.
6.
Conocer algo externo es la operación de la modificación intelectual encabezada por *chidabhasa*, igual que la punta de una flecha precede su astil; desconocer algo externo es esa torpeza sin comienzo pero no sin final, que cubre como una capa su revelación. De modo que de una cosa externa se puede hablar de dos maneras: Como algo conocido, o como algo desconocido, dependiendo de que la modificación intelectual encabezada por *chidabhasa* penetre, o no penetre, su capa de torpeza.
7.
Si se puede tener conocimiento de una vasija desconocida, por medio de *brahman*, ¿por qué no puede ocurrir lo mismo con una vasija conocida? La función de *chidabhasa* se limita a llevar la vasija al campo del conocimiento.
8.9.
Un intelecto sin *chidabhasa* no permite que haya conocimiento de algo, porque ¿en qué difiere ese intelecto de un trozo de arcilla que es insensible e inconsciente? ¡Un vasija es para ser conocida y no meramente para ser embadurnada con arcilla! Pero no puede ser conocida si sólo está cubierta de modificaciones *-vrittis-* sin *chidabhasa*.

10.
Por lo tanto, el hecho de que la vasija pueda ser conocida es el fruto de un conocimiento empírico de *chidabhasa*. Este reflejo no puede ser *brahman* ya que *brahman* existe antes del conocimiento de la vasija.
11.12.
Es cierto que el gran *Sureshvacharya* dijo que esa conciencia pura -*samvit*- que se considera como igual al conocimiento empírico en *chidabhasa*, es lo que debe convertirse en un objeto a ser cuestionado a la luz de la evidencia que se da en la *veda*; pero *Sureshvacharya* se estaba refiriendo sólo *'a que se considera como igual'*, porque la diferencia entre la conciencia pura y el conocimiento empírico en *chidabhasa* se ha explicado con claridad en la *upadeshasahasri* de *Shankara*.
13.
¿Qué es lo que permite el conocimiento de una vasija? El reflejo de la conciencia, *chidabhasa*. Y ¿qué es lo que permite que se sepa de ese conocimiento? La conciencia pura, *brahman chaitanya*. Y lo mismo ocurre con la ignorancia; saber que no se sabe es la operación de esa conciencia pura.
14.
La conciencia pura -*brahman chaitanya*- muestra tres cosas: La modificación del intelecto, el reflejo de *chit* en la vasija, y el objeto, la vasija. Pero la existencia del objeto en un lugar particular es conocida gracias al reflejo de *chit* en la vasija, es decir, se produce como un resultado de esa conciencia aplicada, en este caso, a esa vasija. *(Como sucede con cualquier tema, su aspecto 'puro' y su aspecto 'aplicado' son diferentes, pero*

cuando su esencia se convierte en algo que se aplica, no quiere decir que deja de ser esencia, sólo que se la aplica a una circunstancia particular. Lo mismo ocurre con chit, *conciencia, que es* brahman chaitanya, *o sea conciencia pura, y* phala chaitanya, *o sea el fruto o resultado de la conciencia, la conciencia 'aplicada' a algo específico).*

15.16.

De modo que el conocimiento de un objeto implica dos formas de conciencia: La conciencia de *brahman*, y *chidabhasa*, la conciencia de *vritti*. La primera corresponde a lo que los *nai-yayikas* llaman *'conocimiento del conocimiento'*, es decir, lo que sigue al conocimiento del objeto, es decir, que yo sé que ese objeto existe. De modo que el conocimiento *'esto es una vasija'* es debido a *chidabhasa*, pero el conocimiento *'yo sé que es una vasija'* corresponde a la conciencia de *brahman*.

17.

Así como en los objetos externos al cuerpo *chidabhasa* difiere de *brahman*, con respecto a lo interno la diferencia persiste.

18.19.

Así como el fuego permea el hierro al rojo, *chidabhasa* permea la conciencia del yo al igual que la ira, la lujuria, etc. y las demás emociones. Ese hierro al rojo manifiesta su estado, pero no otros objetos; igualmente, sólo se manifiestan las modificaciones del intelecto permeadas por *chidabhasa*, pero no otros objetos.

20.21.22.

Todas esas modificaciones, con sus intervalos, se crean y se destruyen una y otra vez, en un proceso recurrente; durante el

dormir profundo, el desmayo y *samadhi*, están en un estado de latencia. La conciencia que es testigo de los intervalos y del período cuando no existen, es la inmodificable e inmutable *kutastha -kuta* significa yunque, el yunque del herrero. Como en el caso del conocimiento de la vasija, hay un juego de dos formas de conciencia, la conciencia reflejada que revela la vasija, y la conciencia eterna que revela ese conocimiento.

23.

A diferencia de una vasija, el intelecto -*buddhi*-, no es un objeto de conocimiento ni de desconocimiento. No puede aprehenderse a sí mismo -ningún objeto puede- por lo que no puede ser conocido; pero tampoco se puede decir que no desconozca, ya que remueve la ignorancia asentada en los objetos.

24.

Chidabhasa es una conciencia doble, es decir que se manifiesta y no se manifiesta, y por tanto no es inmutable. *Kutastha* no sufre cambio alguno, y en consecuencia es inmutable.

25.26.

Los maestros de antaño han aclarado que *kutastha* es el testigo de la mente y de sus modificaciones -*manas* y *vrittis*. También han declarado que *kutastha*, *chidabhasa* y la mente se relacionan entre sí del mismo modo que una cara, su reflejo y el espejo, relación que está probada por las Escrituras y el razonamiento.

27.28.

Se puede objetar que *kutastha* condicionada por *buddhi* puede pasar de un mundo al otro, como el éter lo hace de una vasija a otra; de modo que *chidabhasa* no es necesaria. Se responde a esto que por que esté meramente condicionada por un objeto,

kutastha no se convierte en un *jiva*, pues sino cualquier cosa, hasta un muro, que estuviera permeada por *kutastha* se convertiría en un *jiva*.
29.30.31.
Se vuelve a objetar que el intelecto es diferente de un muro, pues es transparente, a lo que se responde que la cuesión no es la condición, sino lo que condiciona. Cuando se mide el arroz u otros granos, no hace diferencia alguna a la cantidad el hecho de que el objeto para medir sea de hierro o de madera. Si se objeta que aunque no haga diferencia, el recipiente de metal refleja, se responde que igual es la propiedad del órgano interno -*antahkarana*-, ya que refleja la conciencia como *chidabhasa*.
32.
Abhasa significa manifestación parcial, igual que *pratibimba*; ésta no posee las propiedades de la entidad real pero es semejante en el sentido de que posee algunas de ellas.
33.
Los hombres de sabiduría dicen que *pratibimba*, como reflejo, aparece como el original, pero que carece de las verdaderas características del original porque es asociable y mutable. Es porque hace posible el reconocimiento de cosas que se asemeja a *kutastha*, la conciencia pura.
34.
Se puede decir que *chidabhasa* no es diferente del intelecto porque su existencia depende de la existencia del intelecto. A esto se responde que como el intelecto depende del cuerpo para su operación -ya que sólo opera en determinados estados del cuerpo- no es diferente de éste.

35.36.
Se vuelve a objetar que la *shruti* habla del intelecto como sobreviviendo al cuerpo después de su muerte y que por lo tanto es igual a *chidabhasa*; a esto se responde que la *shruti* también proclama la entrada del *atman* en la creación para animarla y que esto significa que *chidabhasa* sea diferente del intelecto. Si se dice que *chidabhasa* y el intelecto entran juntos en el cuerpo, se responde que no es así, ya que la *aitareya upanishad* declara que el *atman* entra en el cuerpo por su propia voluntad, aparte del intelecto.
37.
La misma *upanishad* dice: *"Este cuerpo con los órganos no puede vivir sin mí"*, y así entrando en el cuerpo por el centro de la coronilla comenzó a experimentar los cambios de estado (vigilia, ensueño, etc.).
38.
Se puede preguntar cómo *kutastha*, que no se asocia con nada ni nadie, puede entrar en el cuerpo y animarlo; se puede replicar con la pregunta de cómo es entonces que crea el universo. Si se propone que tanto la animación de la creación como la entrada en el cuerpo son causadas por *maya*, se responde que ambas entonces se desvanecerían con el desvanecimiento de *maya*.
39.
En la *brihadaranyaka upanishad Yajñavalkya* le enseña a *Maitreyi* que el *atman* se convierte en el ego -*ahankara*- cuando se identifica con el cuerpo compuesto de los cinco elementos y que cuando el cuerpo perece, el ego también perece.

40.41.
"Este atman *no es perecedero"* y *"Este* atman *no se asocia"* dice la *shruti* diferenciando *kutastha* de todo lo demás. Y cuando se dice que es el cuerpo el que perece y no el *jiva*, no quiere decir que se libere sino que transmigra.
42.
¿Cómo puede el *jiva* decir que es *brahman* cuando *brahman* es inmutable? Puede decirlo ya que, a pesar de la discrepancia aparente entre el *jiva* y el *atman*, la identidad se establece cuando se descarta la noción falsa acerca del *jiva*, pues lo que parecía ser un *jiva* bajo la influencia de *maya*, no es más que *brahman*.
43.
Puede que un hombre *(a la distancia)* sea confundido por el tronco de un árbol, pero la noción se desvanece cuando se ve al hombre como realmente es. De una manera similar, cuando el *jiva* sabe que es *brahman*, su noción de que es *buddhi*, es decir, la conciencia del ego individualizado en la mente, se desvanece.
44.45.
El *acharya Sureshvara* en su *Naishkarmya Siddhi* describe con claridad cómo se descubre que el *jiva* y *brahman* son idénticos cuando la noción falsa acerca del *jiva*, o sea su falsa identidad con *buddhi*, se desvanece. Es así como se debe entender el texto *"Yo soy* brahman*"*. Y lo mismo ocurre cuando se dice *"Todo es* brahman*"*, donde se muestra que *brahman* y el universo son idénticos; lo que parece ser *'todo esto'*, el universo, en realidad es *brahman*.

46.47.48.49.
Pueden surgir problemas de interpretación cuando se toma el *'yo'* de *"yo soy* brahman" como *kutastha* y no como *chidabha - sa*. En el texto *"Tú eres aquello"*, la palabra *'tú'*, libre de todo atributo, es *kutastha*. En algunas obras avanzadas se ha intentado establecer su identidad con *brahman*. Según esta manera de interpretar, la conciencia pura es el sustrato de la conciencia ilusoria o *jiva* junto con su cuerpo y su mente, y se conoce con la palabra *kutastha* en *vedanta*. El substrato, allí donde se establece la ilusión del mundo, se decribe en *vedanta* con la palabra *brahman*.
50.51.
Cuando se reconoce todo el mundo de *maya* como una superposición en *brahman*, no es sino de esperar que *jiva*, que es sólo una parte de este mundo, se vea incluída. La diferencia entre las entidades indicadas por 'aquello' y 'tú' en la declaración *"Tú eres aquello"*, se debe a la consideración de que *jiva* es *'sólo una parte'* de este *'mundo'*, aunque en realidad son una sola conciencia.
52.
Que es un caso genuino de superposición lo comprueba el hecho de que *chidabhasa*, el reflejo de la conciencia, participa de las características de ambos, el intelecto superpuesto, que opera como agente, gozador, etc., y el *atman* superpuesto, que es conciencia; de modo que *chidabhasa* es la creación de la ilusión.
53.
¿Qué es el intelecto? ¿Qué es la conciencia reflejada? ¿Qué es el *atman*? ¿Cómo es que el mundo está aquí? Es debido a que

no se ha inquirido acerca de estas preguntas que ha surgido la ignorancia, también llamada *sansara*.
54.
Es un verdadero conocedor de la verdad, un liberado, quien conoce la verdadera naturaleza del intelecto, de la conciencia reflejada, del *atman* y del mundo -*jagat*-; él está libre de los lazos de *sansara*. Así lo declara la *upanishad*.
55.
Si se hacen preguntas inútiles -*'si* jiva *es una ilusión, ¿quién entonces experimenta esclavitud?'*, se las debe refutar con el método de *Khandana* -un texto clásico sobre la refutación.
56.
En la *Shiva Maha Purana* se dice que la conciencia pura -*kutas tha*- existe como un testigo del surgimiento y la caída de las modificaciones mentales -*vrittis*-, su inexistencia anterior y posterior, y los estados de ignorancia previos al inquirir acerca de la verdad.
57.58.
Como apoyo del mundo real, la naturaleza de *kutastha* es la existencia -*sat*-; como medio para conocer a los objetos insensibles, su naturaleza es la conciencia -*chit*-; y como siempre es el objeto del amor, su naturaleza es la dicha -*ananda*-. Porque es omnisciente e ilumina todas las cosas y es infinita, se la denomina *Shiva*.
59.
La misma purana dice que *kutastha* no posee las características de *jiva* e *ishvara*, que no es dual, se ilumina de por sí y es el bien supremo.

60.
La *shruti* declara que *jiva* e *ishvara* son reflejos de *brahman* en *maya*; pero que son diferentes de las cosas materiales porque, a diferencia de ellas, son transparentes.
61.
Aunque ambos son productos del alimento, la mente es más sutil y pura que el cuerpo; de manera similar, *jiva* e *ishvara* son más transparentes que los productos gruesos de *maya*.
62.
Porque *jiva* e *ishvara* manifiestan el poder de revelar, deben considerarse como dotados de conciencia. Nada es difícil para *maya*, dotada del poder de crear todas las cosas.
63.
Cuando dormimos, nuestro sueño -que es una *maya* microcósmica-, crea a *jiva* y a *ishvara*. ¿Qué puede tener de extraño que la todopoderosa *maya* los cree en la vigilia?
64.65.
Maya crea cualidades como la omnisciencia en *Ishvara*; ya que puede crear el receptáculo para estas cualidades, *Ishvara*, no es difícil concebir que también pueda crear sus cualidades. Pero nunca se imagine que *kutastha* sea una creación de *maya*; no hay evidencia alguna al respecto.
66.
Toda la *upanishad* proclama la realidad de *kutastha* y no admite la existencia de ninguna otra entidad aparte de ella.
67.
Todos estos versículos explican el real significado de la *shruti*; no consideran estas cuestiones desde el punto de vista de la

lógica. ¿Qué relevancia pueden tener las objeciones de la lógica para alguien que acepta la *shruti*?

68.

Un aspirante a la liberación debe descartar toda lógica falsa y basar su convicción en la *shruti* que, en este caso, dice que *jiva* e *ishvara* son creaciones de *maya*.

69.

La creación de *Ishvara* se extiende desde su voluntad para crear el mundo hasta su entrada en su creación; la creación de *jiva* incluye toda la experiencia transmigratoria, desde la vigilia hasta la liberación final.

70.

Kutastha jamás se asocia con nada ni con nadie y nunca cambia. Uno debe meditar y reflexionar al respecto.

71.

La *amritabindu upanishad* dice: *"(Para* kutastha*) no hay nacimiento ni muerte; no hay nadie en un estado de esclavitud ni nadie ocupado en trabajar para liberarse; ningún aspirante a la liberación ni nadie ya liberado".*

72.

La *shruti* procura indicar la realidad que está más allá del cuerpo y de la mente, utilizando los conceptos de *jiva*, *Ishvara* y *jagat*.

73.

El acharya *Sureshvara* ha dicho que *"cualquier método particular que ayude a una persona a comprender al* atman *que mora en su interior es aceptable en este sendero".*

74.

El torpe de entendimiento, ignorante del significado real de la

shruti, deambula de un lado para otro; el hombre de sabiduría, entendiendo cuál es su propósito, reposa siempre en un océano de dicha.

75.

Como una nube que deja caer torrentes de lluvia, *maya* crea el mundo. Como el éter al que la lluvia no le afecta, la conciencia pura -yo- no sufre pérdida ni ganancia en el mundo fenoménico. Tal es la convicción del hombre de sabiduría.

76.

Quien constantemente reflexiona en esta "Lámpara de *Kutastha*", adquiere la naturaleza de *kutastha* y brilla de por sí.

Capítulo IX

LA LÁMPARA DE LA MEDITACIÓN

Este breve capítulo explica acerca de upasana*, en este contexto considerada como meditación, que* Rama Tirtha *explica como siendo de dos clases: La veneración por medio de un símbolo, y la veneración a través de la identidad del alma. Se introduce el interesante concepto del 'error productivo' y se incita una vez más al recuerdo constante de* brahman.

1.
Puede que un hombre se libere venerando a *brahman* bajo formas ilusorias, de la misma manera que a veces uno llega a destino habiendo elegido el camino equivocado por error. Es por esta razón que en la *uttara tapaniya upanishad* se enseñan diferentes métodos de veneración.
2.3.4.5.6.
Un hombre ve un reflejo de luz que parece provenir de un diamante y pensando que lo es, corre a tomarlo; otro ve un reflejo de una lámpara y pensando que parece provenir de un diamante, corre a tomarlo. En ambos casos, las nociones iniciales son erróneas pero los resultados son diferentes, pues el primero consigue el diamante, mas no el segundo. De modo similar, una lámpara produce una luz que se ve a través de la ventana de la casa; en una casa vecina brilla un diamante que se ve desde

afuera. Cuando desde lejos dos hombres ven las luces, corren hacia ellas pensando que son diamantes; el primero no lo consigue, el segundo, sí. Confundir el brillo de la luz por un diamante es un *'error improductivo'*, en tanto que confundir el brillo del diamante pensando que es uno, es un *'error productivo'*, aunque ambas percepciones son, en realidad, erróneas.

7.8.9.

Si un hombre que confunde neblina por humo e infiere la presencia de fuego, accidentalmente se encuentra luego con una fogata, comete un *'error productivo'*; igual se purifica quien se salpica con agua sagrada pensando que es del *Ganges* cuando en realidad es de otro río; o el hombre febril que repite sin sentido en su delirio *Narayana*, y muere, va al cielo. Estos son otros ejemplos de 'errores productivos'.

10.11.

Hay muchos casos de *'errores productivos'* como los ejemplificados; pueden cometerse en los casos de percepciones o inferencias erróneas, o interpretaciones erradas de las Escrituras. Si este no fuera el caso, ¿cómo es posible que se veneren imágenes de barro, madera o piedra como si fueran deidades o una mujer como fuego?

12.13.

A veces, por accidente, adoptando un medio equivocado se puede obtener el resultado deseado. El ejemplo clásico es el del fruto que cae de la palma justo en el momento en que un cuervo desciende en la rama que lo sostenía; erróneamente se le atribuye al cuervo la caída. Este *'error productivo'* o *'error conducente'* es suficientemente potente para producir el resul-

tado correcto; y así también la meditación o veneración de *brahman* es conducente a la liberación, *(aunque* brahman *no pueda ser realmente un objeto de veneración excepto por media - ción de un símbolo que lo represente).*

14.

Después de adquirir un conocimiento indirecto de *brahman*, descrito en *vedanta* como *'homogéneo e indivisible'*, uno debe meditar o pensar repetidamente *"yo soy* brahman*"*.

15.16.17.

Antes que uno haga una realidad el hecho de que *brahman* es su propio *atman*, uno sabe acerca de *brahman* de una forma general derivada del estudio de las Escrituras, de igual manera que uno sabe acerca de *Vishnu* gracias a la *shastra*; esta manera de saber se llama *'conocimiento indirecto'*. Uno puede tener conocimiento de *Vishnu* como poseyendo cuatro brazos, etc., pero si uno no ha tenido una visión directa de él, es decir, si uno no lo ha visto con sus propios ojos, su conocimiento será indirecto. Pero aunque éste sea un conocimiento indirecto, no es falso, pues se ha adquirido gracias al estudio de las Escrituras.

18.

Gracias a las Escrituras un hombre puede tener una concepción de *brahman* como existencia, conciencia y dicha, pero no puede tener un conocimiento directo de *brahman* a menos que lo conozca como el testigo interior de su propia personalidad.

19.

Aunque el conocimiento de *sat-chit-ananda* haya sido adquirido gracias a las Escrituras, siendo un conocimiento indirecto, no es un conocimiento ilusorio.

20.
Aunque *brahman* haya sido descrito en las Escrituras y en las Grandes Declaraciones como uno mismo, uno no puede llegar a entenderlo sin la práctica de inquirir al respecto. *(Lo que declaran las Escrituras debe establecerse en uno basado en la propia experiencia).*
21.
Mientras persista en un hombre de torpe intelecto el engaño de que el cuerpo es el *atman*, no será capaz de tener un conocimiento directo de *brahman* como el *atman*.
22.
En cambio, el hombre de fe y versado en la *shastra* pronto obtiene un conocimiento indirecto de *brahman*, porque la percepción de la dualidad no está en oposición al conocimiento indirecto del *brahman* no dual.
23.
La percepción directa de una imagen como una piedra no contradice el conocimiento indirecto de que es *Vishnu*. ¿Qué devoto puede negar la idea de *Vishnu* en la imagen?
24.
No hay que tomar en cuenta a los escépticos que no tienen fe en la *veda*. Sólo quienes tienen fe en la *veda* tienen el derecho de discutir cuestiones *vedicas*.
25.
Puede surgir un conocimiento indirecto de *brahman* aún gracias a una sola instrucción de un maestro competente. Es como el conocimiento de la forma de *Vishnu* que no depende de un inquirir intelectual.

26.27.
En las Escrituras se discuten y explican los rituales y los métodos de veneración, ya que las instrucciones al respecto están dispersas entre las tradiciones de muchas escuelas; se han reunido y coordinado en las *Kalpasutras*, lo que constituye la *vedanga*. Un hombre que tiene fe en la sagrada *shruti* puede seguir estas instrucciones sin volver a inquirir sobre ellas.
28.
Los métodos de veneración por medio de la meditación, a diferencia de los rituales, son descritos en otras obras por los maestros sagrados. Quienes carecen de la capacidad de racionalizarlos deben acudir a un maestro para aprenderlos.
29.
Para determinar el significado correcto de los textos *vedicos*, los estudiosos recurren al inquirir, pero una veneración práctica puede ser llevada a cabo exitosamente si se le pregunta a un maestro competente.
30.
Sin embargo, una realización directa de *brahman* es imposible sin la instrucción de un maestro competente y la práctica del inquirir.
31.32.
("Este inquirir requiere la reflexión crítica y la meditación unidireccional", vivekachudamani 13.15). En la misma obra y en la *aparokshanubhuti* se dice *"que es solamente falta de fe lo que obstruye el conocimiento indirecto y que no inquirir es el obstáculo para el conocimiento directo"*. Si inquiriendo uno no llega al conocimiento directo de *brahman*, uno debe seguir insistiendo,

ya que se prescribe que se debe continuar inquiriendo hasta que aparezca ese conocimiento directo.

33.34.

Si una persona no realiza al *atman* aún practicando hasta la muerte, lo hará en una vida futura una vez que los obstáculos se hayan disuelto; el conocimiento directo va a aparecer en esta vida o en la próxima; así lo confirma la *Brahmasutra*. Dice la *shruti* que hay muchas personas que aún escuchando las enseñanzas sobre la no dualidad, no se realizan en esta vida.

35.

En virtud de la práctica del inquirir espiritual en una vida anterior, *Vamadeva* se realizó aún en la matriz de su madre. Como en todo aprendizaje, lo que una vez se estudió como es debido se recuerda más tarde.

36.37.

A pesar de haber leído algo repetidamente, un niño no consigue memorizarlo; pero a la mañana siguiente, sin estudiarlo más, recuerda lo que leyó. Como una semilla en el campo o en la matriz madura a su tiempo, la práctica del inquirir gradualmente madura y da frutos.

38.39.

Un hombre no realiza la verdad, a pesar de un continuo inquirir, debido a tres causas, según declara *Sureshvara* en su *Vartika*. Los impedimentos son el pasado, el presente y el futuro.

40.

Por eso el mero estudio de la *veda* no lleva al hombre a su realización. Esto se ha demostrado en el ejemplo del hombre que camina por un terreno sin saber que debajo hay oro oculto.

41.42. En un cuento se habla de cómo el fuerte apego por un animal impedía que un buscador espiritual se liberara, hasta que su *guru* transformó ese apego en una meditación en *brahman*, diciéndole que éste era el sustrato del animal que tanto quiso; una vez disuelto el impedimento, el *sadhu* fue iluminado.
43.
Los impedimentos del presente son: 1. Un esclavizante apego a los objetos de los sentidos; 2. torpeza intelectual; 3. indulgencia con respecto a razonamientos impropios e ilógicos; 4. una convicción obstinada de que el *atman* es agente y gozador.
44.
Practicando el control interior y el exterior; escuchando la verdad -*shravana*, *manana* y *nididhyasana*- continuamente, los impedimentos van paulatinamente pereciendo, y uno realiza su *atman* como *brahman*.
45.
Los impedimentos del futuro son los causados por el *karma* pasado que está en el curso de dar fruto. El ejemplo es el ya citado de *Vamadeva* que los superó en un nacimiento; *Jadabharata* necesitó de tres nacimientos.
46.47.48.49.
En la *Bhagavad Gita VI.37-45* se dice que un *yogi* que no ha logrado la iluminación en esta vida se podrá liberar de sus impedimentos en varios nacimientos, pero que su inquirir nunca será infructuoso. Debido a su práctica entra en la región donde los buenos actos son recompensados y nace de nuevo en el seno de una familia piadosa. Si ya no alberga más deseos, nace en una familia de *yogis* de intelecto puro, purificado debi-

do al inquirir acerca de la naturaleza de *brahman*. Allí renueva su celo por el inquirir y lucha aún con más denuedo por la perfección. Un nacimiento como este no es fácil de obtener.
50.
Este hombre es impulsado por el ímpetu de su práctica *yogica* previa, aún a pesar de su inclinación. Así, después de muchos nacimientos, logra la perfección y como resultado se libera.
51.
Un hombre que tenga un deseo muy fuerte por *brahmaloka* -el cielo-, pero que lo suprima y practique inquirir acerca del *atman*, no se realizará, pues la condición para la liberación el la ausencia de deseos.
52.
La upanishad dice que un *yogi* que haya comprendido el significado de la *vedanta*, alcanza el ámbito de *Brahma* y es liberado al finalizar el ciclo del mundo, junto con *Brahma* que también es absorbido.
53.
La *shruti* también dice que muchas personas encuentran difícil aún escuchar acerca de *brahman* y son indiferentes al inquirir; la dificutad proviene de la calidad de sus actos pasados.
54.
Si debido a su extrema torpeza intelectual o por una ausencia de condiciones favorables, un hombre no puede inquirir acerca de la naturaleza de *brahman*, que siempre mantenga su mente en *brahman*.
55.
La meditación en el aspecto de *brahman* sin atributos es posible,

igual que cuando se medita en *brahman* con atributos se lo puede cubrir con una modificación mental.

56.57.

Si se dice que no se puede meditar en *brahman* porque está más allá del habla y de la mente, se responde que con ese criterio tampoco sería posible conocerlo. Y si se dice que *brahman* es conocido sólo más allá del habla y de la mente, se responde qué es lo que le impide a uno meditar en *brahman* de esa manera. Meditar en *'yo estoy más allá del habla, etc.'* está bien, pues *brahman* es evidente de por sí.

58.

Se duda si al meditar en *brahman* se le otorgan atributos (de modo que deja de ser *brahman* sin atributos); se responde que esto sucede cuando se asume que es conocible. Se insiste en que *brahman* es conocible por medio de la implicación; se responde que en ese caso también se puede meditar en él por implicación.

59.60.

Se aduce que la *shruti "sabe que sólo es* brahman *lo que está más allá del alcance del habla y de la mente, y no lo que la gente aquí venera"* prohibe la meditación en *brahman*; se responde que igualmente tampoco puede ser un objeto del conocimiento, ya que la *shruti* dice que "brahman *es otra cosa de lo que puede ser conocido"*. Si por otra parte se dice que *brahman* sólo puede ser conocido por medio de esas enseñanzas *vedicas*, se recomienda entonces que así se haga.

61.

Si se dice que el conocimiento intelectual de *brahman* es irreal,

también se puede decir que la meditación -*upasana*- en *brah - man* es irreal. Así como aprehender algo por medio de una modificación mental -*vritti*- implica conocimiento, la meditación en *brahman* es posible como un concimiento intelectual indirecto.

62.63.64.

Si se llega a preguntar porqué se defiende tanto la meditación en *brahman* sin atributos, es idóneo responder porqué esa meditación se ataca tanto. Hay muchas *upanishads* que enseñan que se puede meditar en *brahman* sin atributos, como las *uttara tapanya*, *prashna*, *katha* y *mandukya*. Aunque sea un tratado sobre conocimiento indirecto de *brahman* y no sobre liberación, la *Panchikarana Vartika* de *Sureshvara* indica un método de meditación en *brahman* sin atributos.

65.

Si se dice que la mayoría de las personas no practica este tipo de meditación, no se puede culpar a la meditación por las limitaciones del meditador.

66.67.

Gente de torpe intelecto repite fórmulas sagradas con el fin de adquirir poder sobre otros, práctica que encuentran mucho más productiva que meditar en *brahman* con atributos. Pero hay personas aún más torpes que sólo se concentran en actividades como la agricultura, etc. ¡Que hagan lo que quieran! Aquí sólo se habla de la meditación en lo absoluto, que es el objetivo final de toda práctica *vedica*. Es claro entonces que que todos los métodos de meditación descritos en las diferentes ramas de la *veda* deben coordinarse para meditar en lo absoluto.

68.69.
Las cualidades positivas de la dicha, por ejemplo, han sido descritas por *Vyasa* en la *anandaya sutra*; en cuanto a lo negativo, también ha sido descrito por *Vyasa* en la *aksharadhiyam sutra.*
70.71.
Si se dice que este tipo de coordinación de cualidades no tiene nada que ver con el conocimiento de *brahman* sin atributos, más bien se está objetando a *Vyasa* mismo . Si se piensa que sí pueden coordinarse, siempre que no haya referencia a imágenes, tampoco aquí se recomienda este tipo de meditación con imágenes.
72.
A quien dice que si se medita en las indicaciones de *brahman* no se puede realizar la verdadera naturaleza de *brahman*, que está más allá de esas indicaciones, se replica que hay que me- ditar en *brahman* tal como se indica, y no discutir tanto al respecto.
73.
La *shruti* prescribe meditar en *brahman* como el uno-sin-segundo, que se indica indirectamente algunas veces como positivo y otras como negativo, como en el caso de las *sutras* previamente mencionadas, que comienzan con *"dicha"* y *"no es grueso"*. Uno debe meditar en el *atman*, indivisible y homogéneo, como *"yo soy aquello"*.
74.
Si se pregunta cuál es la diferencia entre conocimiento -*bodha*- y meditación -*upasana*-, se responde que el conocimiento depende del objeto, mientras que la meditación depende de la voluntad de la persona que medita.

75.76.
Inquiriendo y reflexionando, quiéralo uno o no surge el conocimiento de *brahman*; este conocimiento, por el mero hecho de surgir, disuelve la idea de la realidad del mundo. Al adquirirlo el aspirante experimenta una satisfacción ininterrumpida y un sentir de haber logrado todo cuanto ha de lograrse. Se libera en vida y espera que se desgaste todo fruto de su *karma*.
77.78.
Una persona de fe, debe ponerla en la enseñanza de su maestro y, sin inquirir, debe meditar en el objeto prescrito sin distraerse con otros pensamientos. Debe continuar con la práctica de la meditación hasta hacer real su identidad con el objeto de su meditación, manteniendo esta convicción hasta la muerte.
79.
Se cuenta en la *chandogya upanishad* que cierto *brahmacharya* solía pedir limosna manteniendo su mente siempre fija en la identidad con la fuerza vital -*prana*- dentro suyo.
80.
Meditar, no meditar o alterar la forma de la meditación depende de la voluntad de quien medita; uno debe continuamente mantener esta corriente *(ya que el conocimiento no puede impedirse, pero la meditación depende del meditador).*
81.82.
Un estudiante de la *veda* lee y recita los textos sagrados aún en sueños, gracias a la fuerza del hábito. De igual manera, alguien que repite los mantras continúa meditando aún en sus sueños. Descartando toda contrariedad, el *yogi* continúa meditando sin interrupción debido a la profundidad de la impresión causada.

83.84.85.86.
No hay duda de que aún experimentando los resultados de los frutos de su *karma*, un hombre puede seguir meditando, igual que uno apegado a objetos mundanos, siempre está pensando en ellos. Una mujer devota de su amante, aunque ocupada en los quehaceres domésticos, siempre estará pensando en él; aunque imaginando esos placeres, no descuida del todo su quehacer, que cumple con indiferencia y no con entusiasmo.
87.
De igual manera, un hombre que practica meditación desempeña las tareas mundanas con indiferencia; pero un hombre que haya realizado la verdad lleva a cabo bien su trabajo en el mundo, pues no lo ve como opuesto a su conocimiento.
88.
Este mundo es ilusorio, *maya*, y el *atman* es, por naturaleza, conciencia pura. ¿Cómo puede ese conocimiento interferir con sus actividades en el mundo?
89.90.
Para desempeñar sus actividades, un hombre no necesita considerar que el mundo sea real ni que el *atman* sea materia insensible. Sólo es necesario disponer de los medios correctos. Estos medios son la mente, el habla, el cuerpo y los objetos externos. Con la iluminación, no desaparecen, de modo que ¿porqué no habría de poder desempeñar su tarea en el mundo?
91.
Si puede controlar y concentrar su mente, *(el aspirante)* es un meditador, y no un conocedor de la verdad. Para conocer algo no es necesario controlar la mente.

92.
Si algo se conoce gracias a un solo acto de conocimiento, se lo conoce para siempre. ¿Porqué no habría de suceder lo mismo con el *atman*?
93.94.
Se puede objetar que es inútil hablar de esta autoluminosa propiedad del *atman* si el conocimiento de la verdad se logra por medio de una modificación del intelecto -*vritti*-, porque este conocimiento estaría pereciendo continuamente y habría que estar repitiéndolo siempre. Pero una vez que se ha establecido la convicción intelectual de que algo existe, lo que perece es el acto de conocer ese algo. Después puede ser re-conocido a voluntad por el conocedor. Lo mismo se aplica al conocimiento del *atman*.
95.
Una vez que se ha establecido concluyentemente la naturaleza del *atman*, el conocedor puede hablar de él, pensar en él o meditar en él a voluntad.
96.
Si un *yogi* que ha conocido la verdad espiritual se olvida de los propósitos y las ansiedades mundanas en su meditación, este estado de olvido se debe atribuir a la meditación y no al conocimiento del *atman*.
97.
La meditación se deja a su voluntad, porque su liberación se ha debido al conocimiento. La liberación sólo proviene del conocimiento, es lo que las Escrituras declaran a tambor batiente.
98.
Si se dice que un hombre realizado debe meditar porque de lo

contrario puede ser atraído por lo mundano, se responde que un *yogi* como tal puede ocuparse de asuntos mundanos, ya que no se oponen a su iluminación.
99.100.
Si esto no se ve así, que se nos explique cómo es. Si se insiste que el razonamiento correcto consiste en seguir las instrucciones y las prohibiciones establecidas por las Escrituras, se responde que ésto sólo se aplica a quien no está iluminado o a quien creen que pertenece a cierta casta o etapa de la vida.
101.
El hombre de sabiduría está convencido de que casta, etapa, etc. son imaginaciones de *maya* y que se refieren al cuerpo y no al *atman*, cuya naturaleza es conciencia pura.
102.103.
El conocedor lúcido, de cuyo corazón se han desvanecido todos los apegos, es un alma liberada que puede practicar *samadhi* o no, y llevar a cabo actos o no. Quien posee una mente libre de todo deseo o impresión no tiene nada que ganar ya sea actuando o no, meditando o no, o repitiendo fórmulas sagradas o no.
104.
El *atman* no se asocia con nada y todo cuanto sea diferente de él es un despliegue de la magia de *maya*. Cuando una mente posee esa firme convicción, ¿de dónde puede surgir el deseo?
105.106.
Para un alma iluminada no existen instrucciones ni prohibiciones; ¿cuándo es entonces que las viola? La violación sólo es posible para quien está sometido a ellas. Al respecto, un hombre de sabiduría y un niño son iguales.

107.
Si se dice que un niño no sabe nada, se responde que tanto quien sabe todo como quien no sabe nada están exentos de esta violación; sólo está sometido quien sabe un poco.
108.109.
Si se dice que un hombre de sabiduría es un conocedor de la verdad porque puede bendecir o maldecir efectivamente, se responde que los poderes para hacer esto provienen de la práctica de austeridades y no del conocimiento de la verdad. *Vyasa* y otros iluminados poseían este poder, pero era el producto de prácticas *yogicas* y no del conocimiento.
110.
Quienes practican ambos poseen tanto poderes como conocimiento; cada tipo de práctica va a producir el resultado que le es propio.
111.112.
Si se dice que el asceta detesta al hombre de sabiduría que no tiene esos poderes ni sigue las instrucciones, se responde que esas austeridades y prácticas también las detestan los devotos de lo mundano. Y si también se dice que hay ascetas que encuentran placer sensual en la limosna, la ropa y el refugio que solicitan, ¡qué grandes renunciantes serán en su ascetismo!
113.114.
Se puede opinar que no importa si quienes observan los ritos férreamente son abusados por los ignorantes; tampoco importa entonces si un hombre de realización es abusado por quienes observan ritos, que se identifican con el cuerpo y observan estas reglas. Por eso, lo que se debe recordar es que la iluminación

no afecta los instrumentos de la acción, como la mente, etc. Un hombre iluminado puede ocuparse de asuntos mundanos como gobernar una nación y hacerlo bien.

115.116.

Ya que está convencido de la irrealidad del mundo empírico, no importa si tiene o no deseos. Vive de acuerdo con el *karma*, ya sea meditando u ocupado en asuntos mundanos. Por otra parte, un mero devoto debe continuar meditando, porque es mientras medita que siente su identificación con *brahman*, igual que la identidad con *Vishnu* sólo se puede sentir mientras se medite en *Vishnu*.

117.118.

Ese sentido de identidad que es el efecto de la meditación, cesa cuando la práctica cesa; pero la realización de *brahman* en el iluminado es real y no cesa en ausencia de conocimiento. Esa realización es revelada por el conocimiento y no creada por él; no cesa aunque no haya un conocimiento que lo revele.

119.

Si se dice que aún un devoto es en realidad *brahman*, se responde que sí. ¿No son acaso los ignorantes y los animales también *brahman*?

120.

Lo que tienen en común -ignorantes y animales- es la nesciencia que les impide realizar su verdadera naturaleza; así como pedir limosna es mejor que morir de hambre, es mejor practicar la devoción y la meditación que ocuparse de otras cosas.

121.

Es mejor llevar a cabo las obras indicadas por las Escrituras

que estar inmerso en asuntos mundanos. Mejor que esto es venerar una deidad personal, y aún mejor es la meditación en *brahman* sin atributos.

122.

Cuanto más cerca la meditación se aproxima al conocimiento, mejor es. La meditación en *brahman* sin atributos paulatinamente conduce a un conocimiento efectivo de *brahman*.

123.

Así como un *'error productivo'* conduce al conocimiento correcto en el momento de lograr el fin deseado, cuando la meditación madura conduce al conocimiento en el momento de la liberación.

124.

Si se dice que una persona impulsada por un *'error productivo'* logra el conocimiento correcto no por ese error sino gracias a otra evidencia, se responde que igualmente la meditación en *brahman* también puede ser considerada como la causa de otra evidencia, es decir, *nididhyasana* conduciendo a la realización directa.

125.

Si se dice que la repetición *-japa-* de un texto sagrado y la meditación en la forma de una deidad también conducen finalmente al conocimiento de *brahman*, coincidimos al respecto; pero consideramos que la meditación en *brahman* sin atributos es la práctica más cercana al objetivo de la realización de uno mismo.

126.

Cuando la meditación en *brahman* sin atributos madura, conduce a *samadhi*. Este estado de fácil pero intensa concentra-

ción conduce al estado de *nirodha*, que es cuando se elimina la diferencia entre sujeto y objeto.

127.

Cuando se logra el cese completo de la actividad mental, sólo esa entidad que no se asocia con nada ni con nadie -*atman*- permanece en el corazón. Después de una incesante meditación en el propio atman, brota el conocimiento basado en los textos de las *upanishads* de que *"yo soy* brahman".

128.

Entonces se manifiesta en el intelecto esa perfecta realización de *brahman* como lo perfecto, inmutable, eterno, unitario y luminoso de por sí, tal como lo expresa la *shashtra*.

129.

Es con el fin de llegar a este resultado final que la *amritabindu* y otras *upanishads* recomiendan la práctica de *yoga*. La meditación en *brahman* sin atributos, aunque no está fuera de la práctica empírica, es la que más acerca a la realización de *brahman* y es superior a otros tipos de veneración.

130.

Quienes descartan esta meditación y se ocupan en peregrinaciones, recitaciones de fórmulas sagradas y métodos similares, son como quienes *'sueltan los dulces pero se lamen la mano'*.

131.132.

Si se dice que quienes practican la meditación en *brahman* sin atributos están en el mismo predicamento, porque *'sueltan la reflexión de los textos sagrados'*, se responde que sí, y que ésta es exactamente la razón por la cual se les recomienda *yoga*, pues no pueden reflexionar. Para aquellos cuya mente está

sujeta a la distracción no es posible alcanzar la realización de *brahman* por medio de la reflexión; lo más importante para ellos es encontrar una manera de refrenar la mente.

133.

Para aquellos cuyo intelecto no se distrae ni agita, sino que meramente está cubierto por un velo de ignorancia, el sistema analítico de inquirir intelectualmente -*sankhya*- es el más recomendable; pronto los lleva a la iluminación espiritual.

134.

"El estado de equilibrio espiritual se obtiene tanto por los sankhyas *-quienes siguen el sendero del inquirir- como por los* yogis *-quienes practican la meditación-. Realmente conoce el significado de las Escrituras quien sabe que los senderos del inquirir y del meditar son los mismos"*, dice la *Bhagavad Gita V.5*.

135.

La *shruti* también declara que mediante el inquirir -*sankhya*- y la meditación -*yoga*- la gente puede conocer Aquello; pero toda práctica que sea opuesta a las declaraciones de la *shruti* debe ser rechazada.

136.

Si uno fracasa en perfeccionar la práctica de la meditación en esta vida, uno puede hacerlo ya sea en el momento de la muerte o en el mundo de *Brahma*. Entonces, logrando el conocimiento directo de la realidad, uno se libera.

137.

La *Bhagavad Gita VIII.6* dice que un hombre se convierte en aquello que piensa en el momento de la muerte. La *shruti* también dice que aquello en lo que la mente esté fija, allí se dirige.

138.
De manera que la vida futura de una persona está determinada por la naturaleza de sus pensamientos en el momento de la muerte. Así es como un devoto del dios personal es absorbido por él, quien medita en *brahman* sin atributos también es absorbido por él y logra la liberación.
139.
A *brahman* se lo llama eterno y sin atributos, pero de hecho es de la naturaleza de la liberación misma, así como un *'error productivo'* es un error sólo en nombre, porque conduce al objetivo deseado.
140.
Así como meditando en el dios personal surge el conocimiento de la naturaleza de *Ishvara*, meditando en *brahman* sin atributos surge el conocimiento de su naturaleza, disoviendo la ignorancia que es la raíz del volver a nacer.
141.
La *nrisinhottara tapanya upanishad* declara que el fruto de la meditación en *brahman* sin atributos es la liberación con las palabras *'él se convierte en alguien sin deseos'*, *'él se convierte en incorpóreo y trasciende los sentidos'* y *'él se convierte en* brahman*'*.
142.
Si se practica el *yoga* de la meditación en *brahman* sin atributos, surge su conocimiento. La declaración de la *shvetashvatara upanishad* cuando dice que *'ciertamente no hay otro sendero hacia la liberación excepto el conocimiento'* no contradice este hecho.

143.144.
La *tapaniya upanishad* dice que la liberación resulta de meditar sin deseos. La *prashna upanishad* declara que gracias a la meditación con deseos uno entra en el mundo de *Brahma*. También dice que quien medita con deseos en *OuM* es llevado al mundo de *Brahma*. Allí llega a conocer a *brahman* sin atributos, más allá de *Hiranyagarbha*, la suma total de las almas, y se libera.
145.146.
La *Brahma Sutra IV.3.15* y *16* dice que quien desea el mundo de *Brahma* y medita con deseos en *brahman* sin atributos, logra ese destino. En virtud de su devoción a *brahman* sin atributos, después de entrar en su mundo logra el conocimiento de *brahman* y no vuelve a nacer; al finalizar el ciclo del mundo, se libera.
147.148.149.
En la *veda*, la meditación en *OuM* significa, por lo general, meditación en *brahman* sin atributos; pero hay ocasiones en las que significa meditación en *brahman* con atributos. Cuando *Satyakama* le pregunta a *Pippalada* qué significa *OuM*, éste responde que significa *brahman* con y sin atributos. También *Yama*, cuestionado por su discípulo *Nachiketas*, responde que quien medita en *OuM* sabiendo que es *brahman* sin atributos, logra satisfacer todos sus deseos.
150.
Quien medita como es propio en *brahman* sin atributos obtiene conocimiento directo de *brahman* ya sea en esta vida, en el momento de la muerte o en el mundo de *Brahma*.
151.152.
Para quienes no pueden discernir entre el *atman* y el no-*atman*,

la *Atma Gita* prescribe la continua meditación en *brahman* sin atributos. Dice: *"Quien no puede lograr una realización directa de mí, debe meditar en mí con confianza. En el curso del tiem - po me manifestaré directamente en su experiencia".*

153.154.

"Para alcanzar un tesoro profundamente enterrado en la tierra no hay otro modo más que cavar. Y para tener un conocimiento directo de mí, no hay otro modo más que meditar en mí", dice la *Vivekachudamani, 65.* Y también: *"Un hombre debe remover las piedras de la conciencia corporal del campo de la mente y luego, cavando repetidamente con el pico, o sea el intelecto, podrá alcanzar el tesoro oculto del ser".*

155.156.157.

Aún si no hay realización, uno debe pensar *"yo soy brahman".* Si gracias a la meditación un hombre logra otras cosas, ¿por qué no a *brahman*, siempre real? Si un hombre, convencido por su experiencia que la práctica de la meditación diaria, disuelve la idea de que el no-*atman* es el *atman*, pero se hace ocioso y descuida la meditación, ¿qué diferencia hay entre él y un bruto? Disolviendo la idea de que el cuerpo es el *atman*, gracias a la meditación un hombre logra ese ser-sin-segundo, se hace inmortal y se convierte en *brahman*.

158.

El meditador que estudia este capítulo llamado "La Lámpara de la Meditación", se libera de toda duda, y medita constantemente en *brahman*.

Capítulo X

LA LÁMPARA DEL TEATRO

Este breve capítulo, basado como siempre en la upanishad -chandogya, brihadaranyaka, shvetashvara *y* taittiritya- *expone la enseñanza como si se tratara de una representación en el escenario de un teatro, donde la conciencia-testigo* -sakshi- *permanece presente iluminando todo, haya o no haya representación. Un lúcido comentario de* Svami Svahanada, *reproducido en su totalidad, explica con prístina claridad la 'operación' de esa conciencia que no hace nada pero gracias a la cual todo puede ser hecho.*

01.
Antes de la manifestación del mundo, sólo existía el *atman* supremo -*paramatman*-, sin segundo, todo dicha y siempre completo. Por medio de su *maya* se convirtió en el mundo, y entro en él como el *jiva*, el principio vital, el ser individual.
02.
Entrando en cuerpos superiores como el de *Vishnu*, se convirtió en las deidades; entrando en cuerpos inferiores como los humanos, veneró a esas deidades.
03.
Como resultado de la práctica de la meditación durante muchas vidas, el *jiva* desea reflexionar acerca de su propia naturaleza. Inquiriendo y reflexionando, *maya* es finalmente negada y entonces sólo queda el ser.

04.
La *(aparente)* dualidad y miseria del ser-sin-segundo, cuya naturaleza es la dicha, se llama servidumbre. Cuando el *atman* mora en su propia naturaleza, se dice que se libera *(porque la liberación es la restauración de la condición original del espíritu puro).*
05.
La servidumbre es causada por falta de discernimiento y es negada gracias a ese discernimiento. Es necesario que uno inquiera seriamente acerca de la verdad, o sea, acerca de la naturaleza del ser como *jiva* y de dios como *paramatman*.
6.7.
El que piensa *'yo soy'* es el agente. La mente es su instrumento para la acción y los actos de la mente consisten en dos tipos de sucesiva modificación: Interna y externa. La modificación interna de la mente toma la forma de *'yo'* y convierte al *jiva* en un agente. La modificación externa asume la forma de *'esto'*, que parece revelarle los objetos externos.
08.
La mente, de un modo general, conoce las cosas externas -aunque sus cualidades especiales han sido mezcladas-, por medio de los cinco órganos de los sentidos: Oído, tacto, vista, sabor y olor; cada uno de ellos distingue su propia esfera de acción.
09.10.
Hay una conciencia en el *jiva* que es testigo, a la vez, del agente, la acción y los objetos externos; esta conciencia se denomina en *vedanta*, *'el testigo'*. El *'testigo'*, como la lámpara en un salón de baile, revela todo esto como *'yo oigo'*, *'yo toco'*, *'yo veo'*, *'yo saboreo'* y *'yo huelo'*.

Svami Svahananda *provee este lúcido comentario, tomando como referencia al* upadeshasahasri*: "Es este testigo el que permite tener a la vez y al mismo tiempo la experiencia derivada de los cinco sentidos. En el versículo anterior se dice que la conciencia testigo revela, a la vez, el agente, las acciones y las cosas externas. Pero no es posible ningún conocimiento a menos que las cosas estén vinculadas. Esto lo hace el testigo por su mera presencia, no por una acción, pues no actúa.*
Por ejemplo, 'yo veo' implica tres factores: el 'yo, el 'ver', y 'lo visto'; conectar estas tres cosas a la vez, con el fin de producir conocimiento, es 'obra' del testigo, que sólo es conocimiento y nada más que conocimiento, y que opera por mera presencia. Este testigo envuelve todo de luz, como una lámpara hace con su entorno, y se produce el conocimiento de que 'yo veo' . Todo esto es un refinado aspecto epistemológico al que recurre vedanta*: Las* vrittis*, las modificaciones, son temporarias;* chidabhasa *es un reflejo del testigo en el antahkarana; pero con una* vritti *pierde el sentido de la cognición cuando la* vritti *recede, pero la permanencia del conocimiento se asegura gracias a ese testigo que siempre está presente."*

11.
La lámpara del teatro revela imparcialmente al dueño de casa, a los invitados y al danzante, y cuando todos estos se ausentan, la misma luz revela su ausencia.
12.
De igual manera, esa conciencia-testigo ilumina al ego, al intelecto y a los objetos de los sentidos; aún cuando todo esto se ausente, la luz permanece como siempre.
13. La conciencia-testigo, *kutastha*, es inmutable y siempre está presente; el intelecto opera bajo su luz y danza con una variedad de movimientos.

14.
En esta ilustración, el dueño de casa es el ego, los diferentes objetos de los sentidos son los invitados, el intelecto es el danzante, los músicos que tocan los instrumentos son los órganos de los sentidos, y la luz que ilumina todo es la conciencia-testigo.
15.16.
La luz, inamovible, revela todos los objetos en el teatro; la conciencia-testigo, también inamovible, ilumina todos los objetos internos y externos, incluyendo las operaciones de la mente. Esta distinción entre objetos internos y externos se refiere al cuerpo y no a la conciencia-testigo; el ego está dentro y los objetos de los sentidos, fuera del cuerpo.
17.18.
La mente, asentada interiormente pero unida a los órganos de los sentidos, sale una y otra vez. La gente procura en vano imponer la inquietud de la mente a esa conciencia que la ilumina. La luz que penetra por una rendija en una habitación obscura no se mueve, pero si uno deja que caiga en su mano y la mueve, parece que la luz se moviera.
19.20.
La conciencia-testigo, aunque fija y sin entrar ni salir, parece moverse debido a la naturaleza inquieta de la mente *(en éste y los siguientes versículos la mente es referida como* buddhi*)*. Esta conciencia-testigo jamás puede llamarse interna o externa, ya que estos dos términos se refieren a la mente. Cuando la mente se aquieta por completo, el testigo existe donde brilla.
21.
Si se dice que cuando cesan todas las operaciones mentales, no

hay espacio, es cierto. La conciencia-testigo no tiene posición en el espacio. Se dice que todo lo permea porque es la mente la que crea esa sensación de espacio, mientras que la conciencia-testigo es el sustrato de toda posición en el espacio empírico.
22.23.
Cualquier espacio que la mente imagine, ya sea interno o externo, es permeado por esa conciencia-testigo; también permea todos los objetos. Cualquier forma que el intelecto imagine, el *paramatman* lo ilumina como su testigo -*sakshi*-, permaneciendo más allá del alcance del habla y de la mente.
24.
Si se objeta que el *atman* no puede ser aprehendido por uno, la respuesta es *'¿a quién le importa?'* Cuando llega a su fin la dualidad del conocedor y de lo conocido, lo único que queda es el *atman*.
25.
Ya que el *atman* es luminoso de por sí, su existencia no necesita prueba alguna. Si uno necesita estar convencido al respecto, hay que escuchar la instrucción de la *shruti* por parte de un maestro espiritual.
26.
Si uno encuentra que la renuncia a toda dualidad perceptible es imposible, se debe reflexionar por medio del intelecto y realizar que la conciencia-testigo es el testigo único de todas las creaciones internas y externas del intelecto.

❀

`

Capítulo XI

LA DICHA DEL YOGA

Este capítulo inicia el último tercio del PANCHADASHI, el aspecto de ananda, *y está dedicado a expresar la felicidad espiritual.*

01.
Se describe ahora la dicha del *atman*; conociéndola uno se libera de males presentes y futuros y es feliz.
02.
Dice la *shruti*: *"Un conocedor de* brahman *logra lo supremo"*; *"Un conocedor del* atman *trasciende todo pesar"*; "Brahman *es dicha"*; *"Uno es dichoso gracias al logro de la dicha de* brahman*". (La mayoría de los versículos que siguen hasta el 20. están basados en las* upanishads*).*
03.
Quien encuentra paz en sí mismo y sabe que es *brahman* deja todo temor y se ilumina, pero quien percibe cualquier diferencia del ser está sujeto al temor.
04.
Aún el viento, el sol, el fuego, *Indra* y la muerte, habiendo cumplido con sus *dharmas* vida tras vida pero habiendo fracasado en realizar su identidad con *brahman*, llevan a cabo sus deberes por temor a él.

05.
Quien ha logrado la dicha de *brahman* no experimenta temor de nada. Esa ansiedad con respecto a actos buenos y malos que suele consumir a otros como el fuego, no le afecta.
06.
De este modo un conocedor *(de* brahman*)*, gracias a su conocimiento trasciende el bien y el mal y está siempre meditando en el *atman*. Para él, una vida de acción consiste simplemente en participar de las manifestaciones de su *atman*.
07.
Cuando un hombre ha tenido conocimiento directo de *brah - man*, se aflojan los nudos de su corazón, se disipan todas sus dudas y perecen todos sus acciones.
08.
"Conociéndolo, el iluminado conquista la muerte"; *"Cuando un hombre ha conocido al ser refulgente, se cortan todos sus lazos de apego y cesan sus aflicciones; ya no vuelve a nacer"*.
09.
"Un hombre de sabiduría estable, habiendo conocido al ser refulgente, deja atrás en esta vida todas sus alegrías y pesares". *"Jamás se perturba por pensamientos de acciones que podría haber hecho o dejado de hacer"*.
10.
Y así, muchos textos de la *shruti*, la *smriti* y las *puranas* declaran que el conocimiento de *brahman* destruye todo pesar y conduce a la dicha.
11.
La dicha es de tres clases: La dicha de *brahman -brahmananda*;

la dicha que nace del conocimiento -*vidyananda*; y la dicha que se produce por el contacto con los objetos externos -*visha - yananda*. En esta sección se describe la primera.

12.

Bhrigu aprendió la definición de *brahman* de su padre *Varuna*; negando el velo del alimento, el vital, el mental y el intelectual como no siendo *brahman*, lo realizó reflejado en el velo de la dicha.

13.

Todos los seres nacen de la dicha y viven gracias a ella; finalmente son reabsorbidos en ella. No hay duda entonces de que *brahman* es dicha.

14.

Antes de la creación de los seres había solamente *brahman* infinito, no dual; no existía la relación del sujeto con el objeto. Tampoco existía la tríada de conocedor, conocido y conociendo; al finalizar el ciclo del mundo -la disolución- esta tríada deja de existir.

15.16.

Cuando se crea el velo del intelecto, constituye el conocedor; el velo mental es el campo del conocimiento; el sonido y los demás objetos de los sentidos constituyen lo conocido. Nada de esto existía antes de la creación. En su ausencia, sólo había el ser indivisible, tal como ocurre en los estados de *samadhi*, dormir profundo y desmayo.

17.18.

Sólo el ser infinito -*bhuman*- es dicha; no hay dicha en el ámbito finito de la tríada. Así le dijo el sabio *Sanatkumara* al afligido

Narada, *(chandogya upanishad VII)*. Aunque *Narada* era versado en la *veda* y las *puranas*, su aflicción se debía a su desconocimiento del *atman*.

19.

Antes de comenzar su estudio de la *veda*, *Narada* estaba sujeto a las tres clases comunes de miseria *(las del cuerpo,* adhyatmika*; las de las circunstancias externas,* adhibhautika*; y las de las fuerzas sobrenaturales,* adhidaivika*)*. Después del estudio estas aflicciones empeoraron debido a lo riguroso del estudio, el temor a olvidar lo aprendido, el orgullo, etc.

20.

"Oh sabio!", le dijo entonces *Narada* a *Sanatkumara*, *"estudioso como soy de las* shastras*, sigo con mis aflicciones. Te ruego que me saques de este océano de miseria"*. El *rishi* le respondió que la orilla más alejada de la miseria era la de la dicha de *brahman*.

21.

Así como la felicidad derivada de los objetos de los sentidos está cubierta por miles de aflicciones, es cierto que no hay felicidad en el ámbito finito de la dualidad.

22.23.

Se puede pensar que si no hay felicidad en el ámbito de la dualidad, tampoco la hay en la no dualidad. Si se mantiene que la hay, se debe experimentar, lo cual implica la existencia de la tríada mencionada antes. Se responde que la no dualidad misma es la dicha, por lo que al respecto no hay ni experiencia ni prueba, pues lo que se revela de por sí no requiere prueba alguna.

(La inmutabilidad del éter permite que las tormentas vengan y vayan; la inmutabilidad de la conciencia permite que las experiencias vengan y vayan, permaneciendo igual e iluminándolo todo. Cuando algo se ilumina de por sí no requiere de otra luz para ser iluminado, y eso prueba que existe de por sí. La ausencia de algo secundario, que es lo que causa la miseria porque preocupa, interfiere, motiva, hace dudar, etc. es dicha, la dicha misma.)

24.
La objeción misma es una evidencia de la naturaleza reveladora de por sí de la existencia de una conciencia no dual; porque se admite la existencia de lo que no tiene segundo pero se aduce que no es dicha.
25.
Si se alega que la no dualidad se acepta sólo como una hipótesis, sería útil describir qué es lo que había antes de que surgiera la dualidad.
26.27.28.29.30.
¿Qué es la no dualidad, o la dualidad, o algo diferente de ambas? Lo último es imposible de concebir; tampoco puede ser la dualidad, ya que no había surgido aún. Sólo queda la no dualidad. Si se alega que esta no dualidad no se puede experimentar y que su posibilidad sólo se establece argumentando, se reponde si se puede dar una ilustración al respecto, es decir, un ejemplo. Si se sigue alegando que la no dualidad que se da durante el período de la disolución universal es como la del dormir profundo, se pide que se de un ejemplo que apoye la ausencia de dualidad en el dormir profundo. Y si se ofrece el estado de dormir profundo de alguna otra persona como ejemplo, la opción

es muy astuta. Si uno no tiene conocimiento de la experiencia propia en el dormir profundo, ¿cómo se puede ofrecer el conocimiento de la experiencia de otra persona?

31.32.33.

Si se dice que la otra persona, por estar inactiva en su dormir profundo, comparte esa inactividad con quien ofrece el ejemplo, se admite por fuerza la persistencia de la conciencia de uno mismo en su propio sueño. Se admite que la existencia de conciencia en el estado de dormir profundo es lógicamente inferible a pesar de no ser un ejemplo válido para apoyar nuestro argumento, y a pesar de la ausencia, en ese estado, de los órganos de los sentidos por medio de los cuales tiene lugar el conocimiento. El hecho de que la conciencia persiste en ausencia de los instrumentos para la cognición, indica la existencia de un principio luminoso de por sí durante el dormir profundo. Si por un momento se hace a un lado la cuestión del carácter luminoso del principio no dual, se puede preguntar qué evidencia existe de la experiencia de la dicha en el dormir profundo, a lo que se responde que cuando el pesar está ausente, lo que queda es dicha.

34.35.36.37.38.

Se nos enseña en las Escrituras, y toda la gente lo sabe, que en el dormir profundo el ciego no es ciego, el herido no está herido, y el enfermo no está enfermo. Se puede alegar que la ausencia de miseria no implica necesariamente dicha, ya que los objetos como la piedra o la arcilla no parecen experimentar miseria o alegría. Se responde que esta es una analogía falsa. Uno infiere la miseria o la alegría de otro por la expresión de su semblante, que no es posible en el caso de la piedra o la

arcilla. Sin embargo, nuestra felicidad o pesar no se puede conocer por inferencia, ya que tanto su presencia como su ausencia son experimentados directamente. Del mismo modo, la ausencia de pesar se experimenta directamente en el dormir profundo, y esto apoya el hecho de que cuando se remueven todos los obstáculos, hay experiencia de su opuesto, la dicha.

39.40.

Si el sueño en sí no produce una experiencia de dicha, ¿porqué la gente se ocupa tanto de conseguir almohadas y colchones blandos y otros accesorios para dormir? Si se alega que es sólo para evitar el dolor, se responde que eso es cierto sólo para los enfermos, porque la gente saludable también los procura, de modo que debe ser para conseguir felicidad.

41.42.

Se puede objetar que en el caso de la dicha que se está discutiendo, ésta se deriva de objetos, y no de *brahman*. Esto se admite con respecto a la felicidad derivada del colchón o la almohada antes del sueño. Pero la experimentada durante el dormir profundo no se obtiene de ningún objeto. Un hombre puede irse a dormir con la esperanza de ser feliz, pero pronto se olvida de este deseo y experimenta una felicidad de un orden superior.

43.44.45.

Un hombre fatigado por los asuntos mundanos se acuesta y remueve los obstáculos a su felicidad; su mente en paz, goza el placer de reposar en la cama. Dirigiendo sus pensamientos hacia el *atman*, experimenta su dicha reflejada en su intelecto; pero aún experimentando esta dicha se fatiga, debido a la presencia

continua de la tríada del conocedor, el conocimiento y lo conocido. Para remover ese cansancio el *jiva* corre hacia su ser real y uniéndose con él, experimenta la dicha de *brahman* en el sueño.
46.47.48.49.50.51.52.
Las Escrituras proveen los siguientes ejemplos para ilustrar la dicha que se goza en el sueño: El *halcón*, el *águila*, el *bebé*, el *gran rey* y el conocedor de *brahman*. Atado a un cordel, el *halcón*, volando de un lado para el otro pero sin encontrar un lugar donde reposar, retorna siempre a la muñeca de su amo o al poste donde está atado; de manera similar la mente, que es el instrumento de *jiva*, se mueve en los estados de vigilia y de ensueño con el fin de conseguir los frutos de los actos correctos e incorrectos; cuando esa experiencia cesa, la mente es absorbida en su causa, la ignorancia sin diferencias. El *águila*, agotado tras su rápido vuelo, retorna a su nido en busca de reposo; igual hace el *jiva* procurando paz, buscando en su sueño la dicha de *brahman*. El *bebé* que acaba de ser amamantado, reposa feliz en su cuna; libre de deseos y aversiones, goza la dicha de su naturaleza. Un *rey*, poderoso y soberano, habiendo logrado todos los goces que provee la felicidad humana, se convierte en la personificación misma de la dicha. Un *brahmin* conocedor de *brahman*, habiendo extendido al máximo la dicha del conocimiento, ha logrado todo cuanto se puede lograr y reposa establecido en esa dicha.
53.
Los ejemplos del *bebé*, el *rey* y el *brahmin* son de personas consideradas felices, la primera como ignorante, la segunda como discriminativa, la tercera como sabia. Los otros casos están sujetos a la miseria y no se consideran como felices.

54.
En los casos del bebé, el rey y el sabio, la persona entra en el dormir profundo y goza la dicha de *brahman*, sin ser consciente de nada, externa o internamente, como un hombre en los brazos de su amada esposa.
55.
Así como lo que pasa en la calle puede ser considerado externo y lo que pasa dentro de la casa, interno, la experiencia de la vigilia puede ser considerada externa y los sueños dentro de la mente y el sistema nervioso, internos.
56.
Dice la *shruti* que en el estado de dormir profundo un padre no es un padre; en ausencia de toda idea mundana se pierde la idea de *jiva* y prevalece la conciencia pura.
57.
Alguien con la noción *'yo soy un padre'* experimenta alegría y pesar; cuando desaparece ese apego, se eleva por encima de todo pesar.
58.
Un texto de la *atharva veda* dice: *"En el estado de dormir profundo, cuando han sido absorbidos todos los objetos de la experiencia y sólo prevalece la obscuridad* -tamas-, *el* jiva *goza la dicha".*
59.60.
Un hombre común, al despertarse después de haber dormido profundamente, recuerda que durmió feliz y que no supo nada de nada; como el recuerdo implica experiencia, es evidente que mientras dormía, tuvo una experiencia. El recuerdo de la felicidad mientras dormía significa que en ausencia de todo

conocimiento, había dicha. Esa dicha experimentada mientras se dormía sin soñar se revela por la conciencia misma, que también revela esa ignorancia indiferenciada -*ajñana*- que cubre la dicha en ese estado.

61.

Se declara en la *vajasaneyin upanishad* "brahman *es de la naturaleza de la conciencia y la dicha"*. Por tanto, esa dicha luminosa de por sí es *brahman* mismo y nada más.

62.

Los velos de la mente y del intelecto están latentes en el estado de ignorancia; en el dormir profundo también lo están y por lo tanto es un estado de ignorancia.

63.

Así como la mantequilla derretida se vuelve a solidificar, de igual modo los dos velos se vuelven a manifestar después del dormir profundo. El estado cuando la mente y el intelecto están latentes se llama el velo de la dicha.

64.

La modificación -*vritti*- del intelecto donde la dicha se refleja antes de dormir, se hace latente en el estado de dormir profundo junto con la dicha reflejada y se denomina el velo de la dicha. *('O sea que el velo de la dicha es el velo del intelecto que se ha ido hacia adentro; al hacerlo, se desafana de los órganos de los sentidos, pero atrapa y retiene el reflejo de la dicha de* brahman*, cosa que no tiene el velo del intelecto', comenta* Svami Svahananda*).*

65.

La modificación así internada, que se denomina el velo de la

dicha, goza de la dicha de *brahman* que refleja, asociada con las modificaciones de la ignorancia.

66.67.

Los conocedores de la *vedanta* dicen que estas modificaciones de la ignorancia son sutiles, mientras que las del intelecto son gruesas. Todo esto se explica en las *mandukya* y *tapanasya upanishads*. Quien goza es el velo de la dicha y lo que se goza es la dicha de *brahman*.

68.

En el estado de dormir profundo el velo del intelecto y el de la dicha se unen, siendo este último de la naturaleza de una masa de conciencia; así, la dicha de *brahman* se goza en el velo de la dicha gracias a las modificaciones sutiles donde se refleja esta conciencia.

69.70.

El *jiva*, asociado antes con formas como el velo del intelecto, etc. y así pareciendo desempeñar diferentes papeles, absorbido ahora en el velo de la dicha durante el dormir profundo, logra uniformidad, como los granos de arroz cocido, cuando son batidos, se convierten en una pasta homogénea. En el estado de dormir profundo, las modificaciones del intelecto, que son instrumentales en el conocimiento, se unen y se convierten en uno, así como las gotas de agua en los Himalayas se solidifican en una masa de hielo.

71.

Porque en el estado de dormir profundo las *vrittis* del pesar no se manifiestan, la gente común y los amantes de la lógica llaman a este estado, que los amantes de la *vedanta* consideran

como de conciencia-testigo, un estado de ausencia de sufrimiento, aunque éste continúa latente.

72.73.

En este estado de dormir profundo, es la conciencia reflejada en la ignorancia lo que goza de la dicha; pero impulsada por su *karma*, bueno o malo, descarta este goce y retorna al estado de vigilia. La *kaivalya* upanishad confirma que un *jiva* pasa del dormir a la vigilia debido a los efectos de la acción en vidas anteriores, de modo que ese volver a despertar es el resultado de actos pasados.

74.75.

Esa impresión de la dicha de *brahman* continúa por un breve lapso después de despertar, mientras el *jiva* permanece en calma y feliz sin interesarse en lo que pasa afuera. Pero después, impulsado por su *karma*, comienza a pensar en deberes y compromisos, que implican sufrimientos; así, paulatinamente va perdiendo la dicha de *brahman* experimentada unos momentos antes.

76.77.

Si se aduce que si la dicha de *brahman* se puede experimentar en un estado de mera inactividad mental, entonces cualquier persona ociosa puede hacerlo y de nada valen las Escrituras o un maestro; se responde que la objeción sería correcta si la persona realmente supiera que está experimentando la dicha de *brahman*. Pero ¿quién puede conocer a *brahman* que es tan inmensamente profundo sin la ayuda de las Escrituras o un maestro?

78.79.80.81.

Si se alega que se conoce a *brahman* meramente porque se reconoce lo que se ha dicho al respecto, es oportuno recordar

un viejo cuento. Había una vez un hombre que imaginaba que era perfectamente sabio. Habiendo oído que se le daría una recompensa a quien conociera las cuatro *vedas*, reclamó la recompensa diciendo que sabía, por lo que se anunciaba, que había cuatro *vedas*. Si se aduce que este hombre sabía cuántas vedas había, pero no lo que contenían, se responde que lo mismo ocurre con quien imagina que conoce a *brahman* de nombre, pero sin conocerlo por completo.

82.83.84.

Si se dice que *brahman* es por naturaleza indivisible y dicha absoluta, sin que lo toque *maya* y sus efectos, ¿cómo se puede hablar de *brahman* como completo o incompleto? La respuesta toma la forma de pregunta: ¿Es que uno simplemente dice la palabra *brahman* o es que sabe lo que significa? Si uno sólo dice la palabra, queda por adquirir el conocimiento completo de su significado. Y aún si con la ayuda de la gramática y otras disciplinas uno puede aprender su significado, todavía falta hacerlo real, es decir, realizarlo. La directiva es servir al maestro hasta que se haya realizado a *brahman* para saber entonces que ya no hay nada más por conocer.

85.

Mejor es hacer a un lado toda esta discusión inútil y saber que la regla general es que cualquier felicidad que se sienta en ausencia de objetos, esa felicidad es una impresión -*vasana*- de la dicha de *brahman*.

86.

Aún cuando el deseo se aquiete después de lograr lo externo que se deseaba y la *vritti* se dirija hacia adentro, sigue reflejando la

dicha de *brahman*, *('que es lo que se conoce como dicha 'refle - jada' o* vishayananda, *o sea, la dicha que se deriva del goce de lo externo', comenta* Svami Svahananda*)*.

87.88.

Por eso es que en el mundo sólo hay tres clases de dicha que se pueden experimentar: *Brahmananda*, la dicha de *brahman*; *vasananada*, la dicha debida a las impresiones de *brahmanan - da* que surgen en una mente quieta; y *vishayananda*, la dicha que resulta de satisfacer los deseos de estar en contacto con lo externo. La dicha luminosa de por sí es la dicha de *brahman*, que siempre está presente, mientras que las otras dos, que resultan de la quietud mental o del contacto de la mente con lo externo, surgen de la primera.

89.

El hecho de que la dicha de *brahman* se revela de por sí en el dormir profundo, está establecido por la autoridad de las Escrituras, el razonamiento y la propia experiencia. Se explica a continuación cómo está presente en otros estados.

90.

El *jiva*, que se llama *anandamaya* cuando goza de la dicha durante el dormir profundo, se identifica con el velo del intelecto durante los estados de ensueño y de vigilia; cambia el lugar de su asentamiento cuando pasa de un estado a otro.

91.

La *shruti* dice que en la vigilia el *jiva* mora en el ojo, es decir, en el cuerpo grueso; en el estado de ensueño mora en la garganta, y en el estado de dormir profundo, en el loto del corazón. En la vigilia el *jiva* permea todo el cuerpo, desde la cabeza hasta los pies.

92.
En el estado de vigilia el *jiva* se identifica con el cuerpo, igual que el fuego lo hace con una bola de hierro al rojo. Como resultado siente con certeza *'yo soy un hombre'*.
93.94.95.96.
El *jiva* experimenta tres estados: Desapego, alegría y sufrimiento. Estos dos últimos son resultado de las acciones; el desapego viene naturalmente. El placer y el dolor es de dos clases, según la mente se limite a lo interno o incluya lo externo. El estado de desapego aparece en los intervalos entre el placer y el dolor. *'Por el momento no tengo preocupaciones y soy feliz'*, es como una persona describe la dicha natural en el estado de desapego. Pero en este estado, la dicha natural del ser se obscurece debido a la idea del egoísmo, de modo que lo que se experimenta no es la dicha de *brahman* sino una *vasana*.
97.98.
Sirva de ilustración un ejemplo. El exterior de una vasija llena de agua se siente frío; de hecho, en su superficie no hay agua, sino sólo frialdad. Es por esta propiedad del agua que se infiere la presencia de agua en su interior. De igual manera, si uno se olvida de su propio egoísmo gracias a una práctica continua, uno puede aprehender por una percepción intuitiva su propio estado natural de dicha.
99.
Gracias a una práctica continua de todo tipo, la mente se *'adel - gaza'* notablemente. Este estado no es sueño ya que el ego no se ha absorbido completamente; es más, el cuerpo no se cae al suelo, como en el caso del dormir profundo.

100.
La dicha donde no hay experiencia de dualidad y que tampoco es dormir es la dicha de *brahman*. Así le dijo *Krishna* a *Arjuna*.
101.102.103.104.105.106.107.108. (*Bhagavad Gita).*
"Por medio de la regular aplicación de la razón y el discernimiento, un aspirante debe gradualmente controlar su mente. Debe mantener la mente fija en el atman *refrenándola de pensar en otra cosa". "Toda vez que la mente, que es inquieta e inconstante, tiende a divagar, el aspirante debe refrenarla y concentrala en el* atman*". "El* yogi *cuya mente está perfectamente en paz, cuyas pasiones se han subyugado y que se ha convertido en* brahman*, alcanza la dicha suprema". "Cuando por la práctica de* yoga *su mente se ha recogido y concentrado, el* yogi *ve al* atman *por el* atman *y encuentra satisfacción suprema en el* atman*". "Cuando alcanza esa dicha suprema que está más allá de los sentidos, pero que puede ser aprehendida por el intelecto, echa raíces firmes y jamás se separa de ella". "Alcanzándola, considera que no hay otro logro mayor. Una vez establecido allí, no es perturbado ni siquiera por el pesar más grande". "Esta ciencia de la separación de una asociación dolorosa se denomina* yoga*. Este* yoga *se debe practicar con fe y un corazón estable". "Un* yogi *que está siempre unido con su* atman *y cuya mente está libre de faltas, experimenta la dicha de la identidad con* brahman*".*
109.
"El control de la mente se puede lograr gracias a una práctica incansable por un largo período, así como el océano puede drenarse si se lo vacía gota por gota con una hoja de pasto". (Gaudapada Karika 3.41)

110.
En la *maitrayani upanishad*, *Shakayanya* habla de la gran dicha que se experimenta en *samadhi* cuando conversa sobre el tema con *Brhadratha*.
111.
"Cuando el fuego ha consumido su combustible gradualmente se apaga. Igual la mente, cuando se han silenciado sus vrittis, *se funde en su causa, el* atman *o absoluto". (Éste y hasta el 18, de la* maitrayani upanishad*)*
112.
"Para una mente fija en la realidad, fundida en su causa, impermeable a las sensaciones que surgen de los objetos de los sentidos, las alegrías y los pesares, junto con sus ocasiones y materiales, experimentados como resultado del karma que fructifica, le parecen irreales".
113.114.
"La mente es ciertamente el mundo. Debe ser purificada con gran esfuerzo. Es una antigua verdad que la mente asume las formas de los objetos a los cuales se aplica"."Gracias a la purificación de su mente un hombre destruye las impresiones de su buen y mal karma*; entonces, la mente purificada morando en el* atman, *goza de una dicha perenne".*
115.
"Si un hombre enfocara su mente en el atman *del modo que generalmente lo hace con los objetos de los sentidos, ¿de qué esclavitud no se liberaría?*
116.
"Se ha descrito a la mente como de dos tipos: Pura e impura. La

impura está teñida de deseos; la pura está libre de ellos".
117.
"Sólo la mente es la causa de la esclavitud y de la liberación. El apego a los objetos conduce a la esclavitud, el desapego a la libe - ración".
118.
"La dicha que brota de la absorción en la contemplación del atman*, cuando se ha lavado todo pecado y mancha gracias a la práctica de* samadhi*, no se puede describir con palabras. Uno debe sentirla en su propio corazón".*
119.
Aunque es raro que las personas mantengan su mente por mucho tiempo en un estado de absorción, aún un atisbo de ello confiere la convicción de la dicha de *brahman*.
120.121.
Una persona que tiene plena fe en la verdad de esta dicha y que incesantemente procura obtenerla, es seguro que la obtendrá por un breve momento; esto es suficiente para convencerlo de su realidad aún en otros momentos. Entonces ignora la dicha que experimenta en un momento de quietud mental y se convierte en un devoto de la dicha suprema y siempre medita en ella.
122.
Una mujer devota de su amante, aunque ocupada en los quehaceres domésticos, siempre estará pensando en él. *(IX.84)*
123.
Igualmente, el hombre de sabiduría que ha encontrado paz en la realidad suprema, siempre estará gozando internamente la dicha de *brahman*, aunque esté ocupado en cuestiones mundanas.

124.
La sabiduría consiste en subyugar los deseos por placeres sensoriales, aún cuando las pasiones sean fuertes, y ocupar la mente en la meditación de *brahman* con el fin de gozar su dicha.
125.126.
Un hombre que lleva una carga sobre su cabeza siente alivio cuando se libera de su peso; igualmente un hombre liberado de sus enredos mundanos siente que está en paz; entonces puede fijar su mente en la contemplación de la dicha de *brahman*, ya sea cuando está desapegado o cuando experimenta placer o dolor dependiendo de los frutos de su *karma*.
127.
Así como quien está a punto de entrar en una fogata no se preocupa por las decoraciones de su cuerpo, alguien devoto al logro de la dicha de *brahman* considera que las cosas mundanas no son más que obstáculos para la practica de su meditación en esa dicha.
128.129.
El hombre de sabiduría, viendo ahora la dicha de *brahman* y luego los objetos mundanos a los que no se opone, es como un cuervo que mueve su vista de un lado al otro. El cuervo posee una sola visión que alterna del ojo derecho al izquierdo; la visión del hombre sabio alterna de la dicha de *brahman* a la del mundo.
130.
Gozando tanto la dicha de *brahman* que se enseña en las Escrituras como la dicha mundana que no se opone a ella, el conocedor de la verdad conoce ambas del mismo modo que alguien que conoce dos idiomas.

131.
Cuando el conocedor de la verdad experimenta sufrimiento, no se perturba como antes. Igual que un hombre inmerso a medias en el Ganges siente tanto la frescura del agua como el calor del sol, el conocedor siente la mismo tiempo la miseria del mundo y la dicha de *brahman*.
132.
El conocedor de la verdad, experimentando constantemente la dicha de *brahman* en el estado de vigilia, la experimenta también en el estado de ensueño, porque son las impresiones recibidas en la vigilia las que dan origen a los sueños.
133.
Las impresiones de la ignorancia todavía continúan en el estado de ensueño, de modo que en un sueño un hombre experimenta alegría algunas veces y sufrimiento otras, sin ser afectado por ninguna.
134.
En este capítulo, el primero de los cinco que trata de la dicha de *brahman*, se ha descrito esa experiencia directa del *yogi* que revela la dicha de *brahman*.

Capítulo XII

LA DICHA DEL ATMAN

Este capítulo habla del amor -'El amor como medio para la felicidad es un amor parcial, pero el amor por el atman *es infinito'. Cita las palabras del maestro que le indica a su discípulo que "Lo que tú más quieras te hará llorar", demostrándole que no puede haber amor más profundo y sentido que el amor por el* atman.

1.2.
Puede surgir la pregunta de si un *yogi* puede gozar la dicha natural de *brahman* que es diferente de la dicha de la quietud mental y de la del sueño profundo, ¿qué sucede con el hombre ignorante? La respuesta es que el ignorante nace en innumerables cuerpos que mueren una y otra vez, debido a sus acciones correctas e incorrectas, de modo que poco es lo que se puede hacer al respecto.
3.4.
Se pregunta entonces qué puede hacer un maestro que quiera ayudar al hombre ignorante. La respuesta es que todo dependerá de si el ignorante está dispuesto a aprender la verdad espiritual o no. Si es un devoto de lo externo, se le puede ofrecer algún tipo de veneración o ritual apropiado; pero si, aunque torpe espiritualmente, desea aprender la verdad, se le puede instruir en el conocimiento de la dicha del *atman*.

5.6.
El sabio *Yajñavalkya* instruyó a su bienamada esposa, *Maitreyi*, que *"una esposa no ama a su esposo por su bien (sino por el de ella)"*. Esposo, esposa, hijos, riquezas, ganado, hombres de castas superiores, las regiones de los mundos, las deidades, la *veda*, los elementos y todos los demás objetos son queridos por uno por el bien de su propio ser.
7.8.9.
Una esposa muestra afecto por su esposo cuando desea su compañía; el esposo también hace lo mismo pero no cuando está ocupado en la veneración o afligido por una enfermedad, o cuando está hambriento o cosas por el estilo. El amor de ella no es por el bien de su esposo sino por el suyo; igualmente, el amor del esposo es por su propia satisfacción y no por la de ella. Así que en el amor mutuo entre esposa y esposo, el incentivo es el deseo por la propia felicidad.
10.
Puede que un pequeño, cuando su padre lo besa, llore porque le pica la barba de su padre; pero él continúa besándolo, lo cual hace por su propio bien y no por el del pequeño.
11.
Riquezas y gemas carecen de gustos propios, pero su dueño las ve con amor y las protege; lo hace por su propio bien, no por el de las riquezas.
12.
Un buey es aguijoneado por su dueño para que lleve una carga más pesada; quiere a su buey pero por él mismo, no por el bien del buey.

13.
Un *brahmin*, sabedor de que merece respeto, se siente satisfecho cuando lo recibe; la satisfacción no la siente la casta, que es una abstracción insensible, sino el *brahmin* mismo.
14.
Un rey se regocija al sentir que es un rey y que pertenece a la casta guerrera, pero la casta en sí no se siente exaltada al respecto. Lo mismo se aplica a una persona de cualquier otra casta.
15.
El deseo de que uno alcance el cielo o el mundo de *Brahma* no es por el bienestar de ese mundo sino para el beneficio propio del hombre que desea.
16.
La gente venera a *Shiva*, *Vishnu* y a otras deidades para destruir sus pecados; no veneran por el bien de las deidades, que están libres de pecados, sino por su propio bien.
17.
Los *brahmines* estudian la *veda*, como la *rig veda*, para no convertirse en malos *brahmines*; le *veda* no se ve afectada si es leída o no, los hombres sí.
18.
La gente usa los cinco elementos -tierra, agua, fuego, aire y éter- debido a su utilidad ya que les dan albergue, apagan su sed, les permiten cocinar, secar la ropa y les proveen de espacio para sus movimientos, pero no por el bien de los elementos mismos.
19.
La gente desea tener sirvientes (o amos) para su propio beneficio y no para beneficio de los sirvientes (o amos).

20.
Todos estos ejemplos se han dado para permitir su estudio y aplicación a casos similares; de esa manera uno puede convencer a su mente de que para cada persona, el *atman* es el único objetivo real del amor.
21.22.23.
Surge la pregunta: ¿Qué clase de amor es el que las Escrituras dicen que se siente por el *atman*? ¿Es el apasionado apego -*raga*- que se siente hacia una esposa y otras cosas? ¿Es la fe -shraddha- que se experimenta en sacrificios y otros rituales? ¿Es la devoción -*bhakti*- que un hombre siente hacia Dios o su guru? ¿Es el deseo -*iccha*- que uno siente por algo que no posee? La respuesta es: El real amor por el *atman* es aquel que, en ausencia de estas emociones, se manifiesta de por sí debido a la preponderancia de *sattva* en el intelecto, y es diferente del deseo, pues existe aún cuando el objeto deseado esté presente o ausente. El alimento y la bebida, por ejemplo, son deseados porque son medios para la felicidad, y no por su propio bien.
24.
Se puede decir que el *atman* es también un medio para la felicidad, como el alimento y la bebida. Entonces se pregunta quién es que goza de esa felicidad, porque una y la misma persona no puede ser a la vez el objeto y el gozador de la acción. El *atman* es la dicha, no un objeto de goce.
25.
El amor como medio para la felicidad es un amor parcial, pero el amor por el *atman* es infinito. El amor como medio pasa de un objeto al otro, pero el amor por el *atman* es siempre estable.

26.
La felicidad que se deriva de los objetos está siempre abandonando uno para pasar a otro, pero el *atman* no se puede abandonar ni aceptar. ¿Cómo puede entonces el amor por el *atman* ser pasajero?
27.
Puede que no sea abandonado ni rechazado, pero quizá se lo puede tratar con indiferencia, como si fuera una hoja de pasto; esto no es posible, porque es el *atman* mismo de la persona quien lo considerará con indiferencia.
28.29.
Se dice que la gente comienza a odiar al *atman* cuando se ve sobrecogida por la enfermedad o la ira, y desea morir. A esto se responde que no es así, y que lo que se rechaza es el cuerpo, no el *atman*. El *atman* es el sujeto que desea el fin del cuerpo; no hay objeción alguna a que se quiera rechazar el cuerpo, que es sólo un objeto.
30.
Todos los objetos son deseados por el bien del *atman* y de todos los objetos queridos el *atman* es el más querido. El hijo de uno es más querido que el hijo de un amigo, *(porque el hijo de uno está más cerca del* atman *que su amigo)*.
31. *'Que jamás yo perezca, que siempre yo exista'*, es lo que se ve como la ambición de todos; de modo que el amor por el *atman* es evidente.
32.33.34.
Aunque el *atman* como objeto del amor supremo se enseña en las Escrituras y se prueba por el razonamiento y la experiencia,

hay quienes mantienen que los objetos principales del amor son la esposa, los hijos, las propiedades, etc. y que el *atman* es secundario. Para apoyar esto citan la *shruti 'el hijo es ciertamente el atman'* en el contexto *"El* atman *(del padre), nacido en la forma del hijo, se convierte en su substituto para el desempeño de los actos meritorios. El* atman *del padre, habiendo cumplido con su propósito (de engendrar un hijo) y habiendo alcanzado la ancianidad, parte)".*

35.36.

Un versículo de la *brihadaranyaka upanishad* dice que a pesar de la existencia del ser, un hombe que no ha tenido un hijo no va al cielo; por eso hay quienes piensan que un hijo bien entrenado en la *veda* ayuda a su padre a irse al cielo. Es más, se dice que las alegrías de este mundo se pueden lograr gracias a un hijo y no por otras cosas. Lo último que le dice un padre moribundo a su hijo es la verdad *vedica "tú eres brahman".*

37.38.

Se citan todos estos versículos *vedicos* para probar la importancia de hijos, esposas y demás, y que el *atman* es secundario. La gente común admite la importancia de los hijos. Un padre trabaja duro para adquirir riquezas y poder mantener a sus hijos después de la muerte; por eso se dice que un hijo es superior al ser.

39.

Pero todas las citas mencionadas no prueban que el *atman* sea menos importante que los hijos. Se debe recordar que la palabra *atman* se usa en tres sentidos: Figurativo, ilusorio y fundamental.

40.
En la declaración *'Devadatta es un león'*, la identificación es figurativa, porque la diferencia entre los dos es evidente; similar es el caso de los hijos, la esposa, etc. como iguales al ser. De hecho, también existe una diferencia entre los cinco velos y el testigo, aunque esto no sea evidente; los velos son ilusorios, como un hombre que, a la distancia se confunde con el tronco de un árbol. La conciencia-testigo carece de segundo y por eso en ella no aparece ni hay diferencia alguna. En su esencia más íntima, la palabra *atman* se acepta, en su sentido fundamental, como refiriéndose al testigo mismo.
41.42.43.
Siendo el caso que la palabra *atman* se puede entender en tres sentidos, en el uso común el sentido apropiado es el primario y los otros dos son los secundarios.
44.45.46.
En el caso del padre moribundo, el sentido figurativo de *atman* es el apropiado; en la oración *'el recitador es* agni*'*, sería inapropiado usar la palabra en un sentido literal, ya que el fuego no recita, pero sería apropiado si fuera un nombre propio, *Agni*. En el caso *'yo estoy delgado y debo engordar'*, el *atman* se identifica con el cuerpo; para engordar nadie le encarga a su hijo que coma por él.
47.48.
En expresiones como *'entraré al cielo gracias a las austerida - des que practico'*, el hacedor -el velo del intelecto- debe ser considerado como el ser; es por el bien de este *atman* ilusorio y no por el del cuerpo fisíco que se practican las austeridades.

Pero cuando una persona dice *'yo deseo liberarme'*, la palabra ser se utiliza en el sentido fundamental, como el testigo; la persona entonces adquiere conocimiento del *atman* gracias a un maestro y a las Escrituras y no desea nada más.

49.

Así como *brahmines* y *kshatryas* están autorizados para llevar a cabo ciertos sacrificios, y así como rituales particulares se prescriben para personas particulares, los sentidos figurativo, ilusorio y fundamental son apropiados en contextos diferentes.

50.

Siempre se siente amor infinito por el *atman* que es primario en un contexto particular; para cuanto se relacione con él, el amor es moderado; y para cualquier otra cosa, aparte de las tres clases de ser, no hay amor.

51.52.53.

Estas *'otras cosas'* son de dos clases: Ignoradas u odiadas. La paja suelta a la vera del camino puede ser ignorada, pero tigres y serpientes son odiados. Las cosas pueden ser de cuatro clases: Muy amadas, queridas, ignoradas u odiadas. No hay ninguna regla *a priori* que indique qué cosa debe corresponder a una clase dada; todo depende del efecto que produzca en una circunstancia particular. Por ejemplo, cuando un tigre se enfrenta con un hombre, se lo odia; cuando está lejos, se lo ignora; cuando se lo ha domado y se puede jugar con él, se convierte en un objeto querido.

54.

Ninguna cosa es primaria o secundaria de por sí; hay ciertas características que las distinguen bajo ciertas circunstancias: Que sea favorable; que no lo sea; o que no sea lo uno ni lo otro.

*(*Hari Prasad Shastri *comenta que 'no existen reglas fijas que gobiernen nuestro amor, indiferencia u odio por objetos particulares, pero hay un principio general que gobierna nuestra actitud hacia ellos. Un objeto que no sea favorable para el ser es odiado; uno que sea favorable es querido; y uno que no es lo uno ni lo otro es tratado con indiferencia).*

55.

La conclusión general es que el *atman* es el objeto de amor más querido; los objetos que se relaciones con él son queridos; y el resto es ignorado. Este también es el verdicto de *Yajñavalkya*.

56.57.

La *shruti* declara: *"Conoce a tu* atman *como lo más querido, más querido que todo"*. Si las Escrituras se estudian con discernimiento, se decubre claramente que la conciencia-testigo es el *atman*. Discernimiento significa separar los cinco velos y ver la realidad más íntima.

58.

El *atman* es esa conciencia luminosa de por sí, testigo de la presencia y de la ausencia de los estados de vigilia, ensueño y dormir profundo.

59.60.

Los diferentes objetos de goce, desde la vida hasta la riqueza, poseen diferentes grados de cariño dependiendo de su cercanía al *atman*. Así un hijo es más querido que la riqueza, el cuerpo más que el hijo, los órganos de los sentidos más que el cuerpo, la vida y la mente más queridos que los órganos de los sentidos, y el *atman* mucho más querido que la vida y la mente.

61.62.

En la *shruti -brihadaranyaka upanishad I.4.8-* hay un diálogo

entre un hombre de sabiduría y uno de torpe entendimiento que ilustra el punto de que el *atman* es lo más querido de todo. El sabio mantiene que la conciencia-testigo es más querida que todos los objetos; en cambio el torpe mantiene que hijos y otros objetos son más queridos, y que la conciencia-testigo goza la felicidad causada por estos objetos.

63.64.

El discípulo ignorante -y un oponente que aparece- ambos coinciden que el objeto del amor más querido es otra cosa aparte del *atman*. Y la respuesta que se va a dar por parte del hombre de sabiduría va a convertirse en una instrucción para el discípulo y en una maldición para el oponente. El sabio cita las Escrituras y dice: *"Lo que tú más quieras te hará llorar"*. El discípulo analiza esta respuesta y encuentra el error que le hacía suponer que había algo aparte del *atman* que era más querido.

65.66.67.

Cuando un matrimonio desea tener hijos y no puede, se desilusionan y se sienten mal. Después de haber concebido, un aborto o un parto doloroso causa pesar. Si nace un hijo quizá sufra enfermedades, o de la posición de los planetas en su nacimiento, o puede ser estúpido u obstinado, o después de haber sido investido con el cordón sagrado puede que no estudie nada, o si estudia algo, puede que no se case. Puede que comience a perseguir a mujeres casadas, o que su familia sea pobre y difícil de manejar, o que crezca en medio de riquezas pero muera joven.

68.69.

Habiendo considerado todo esto, el discípulo debe abstenerse de apegarse a otras cosas; debe enfocar su amor en el *atman*

contemplándolo día y noche. Pero el oponente no abandona su idea, obstinado como es y también hostil al conocedor de la verdad, y hundiéndose en las profundidades de la obscuridad, sufre el dolor de innumerables nacimientos.

70.

El conocedor de *brahman* es de la naturaleza de *brahman* y se describe como *Ishvara*, el todopoderoso. Sea que sea lo que diga eso le ocurrirá tanto al discípulo como al oponente.

71.

Quien contempla al *atman* testigo como al más querido de todos los objetos va a descubrir que este querido ser jamás será destruído.

72.

El ser supremo, siendo el objeto del amor más querido, es la fuente de la alegría infinita. La *shruti* habla del incremento de felicidad que corresponde al incremento del amor en todas partes, en estado sucesivos comenzando con la soberanía del mundo.

73.

Un oponente puede alegar que *'si la naturaleza del* atman *es la dicha* -ananda-, *al igual que la conciencia* -chit-, *se debe encontar dicha en todas las modicaciones de la mente como la conciencia que la anima'*.

74.

Se responde que no es así; una lámpara en una habitación emite tanto luz como calor, pero sólo la luz abarca la habitación entera, no el calor; de igual modo, es sólo la conciencia la que acompaña a una *vritti*, pero no la dicha.

75.76.77.
Un objeto se caracteriza por el olor, el color, el sabor y el tacto; sin embargo cada una de estas propiedades es reconocida por uno de los órganos de los sentidos, y no por los demás. Es lo mismo con la dicha del *atman*. Si se objeta que el olor, etc. difieren el uno del otro, pero que la conciencia del *atman* es idéntica, se pregunta a la vez si esta identidad está en el *atman* testigo o en otra parte. En una flor, por ejemplo, el olor, el color y las demás propiedades, no están separadas la unas de las otras. Si se dice que la separación ocurre por los órganos de los sentidos, se responde que esa diferencia aparente entre conciencia y dicha es producida por el predominio de rajas o de *sattva* en la *vritti*.
78.79.
Cuando *sattva* predomina en la *vritti*, deido a su pureza se distingue que conciencia y dicha son una y la misma; pero cuando predomina *rajas*, la dicha es obscurecida debido a la impureza, como el sabor amargo del tamarindo se obscurece cuando se mezcla con sal.
80.81.
Se puede objetar que aunque el discernimiento permita sentir que el *atman*, lo más querido, sea la dicha suprema, es necesaria la práctica del *yoga* para hacer efectiva la liberación. La respuesta es que el objetivo alcanzado por *yoga* también puede ser alcanzado por el discernimiento. ¿Acaso el conocimiento no surge del discernimiento?
82.83.
Dice la *Bhagavad Gita V.6*: *"El estado que alcanzan los* sankh-

yas *también es alcanzado por los* yogis". Sabiendo que para algunos *yoga* es difícil y para otros lo es el conocimiento, *Krishna* habla de estos dos senderos como ambos conduciendo a la liberación final.

84.

¿Qué tiene *yoga* de especial cuando se ha declarado que el conocimiento es común a ambos? Tanto el *yogi* como quien discierne se liberan del apego y la aversión.

85.

Alguien que sabe que el *atman* es lo más querido no tiene cariño por los objetos de goce, de modo que ¿cómo puede tener apegos? ¿Y como puede tener aversión alguien que no ve nada hostil a su alrededor?

86.

Tanto el *yogi* como el *viveki* -quien discierne- descartan los objetos desfavorables para el cuerpo, la mente, etc. Si se dice que quien tiene aversión a estos objetos no es un *yogi*, se responde que entonces tampoco es un *viveki*.

87.

También se puede decir que aunque en el mundo de la experiencia relativa ambos aceptan el concepto de la dualidad, el yogi tiene la ventaja de que no hay dualidad para él mientras está en *samadhi*. La respuesta es que quien practica discernimiento con respecto a la no dualidad, no experimenta nunca la dualidad.

88.

En el siguiente capítulo, denominado "La Dicha de la No Dualidad", se va a expandir el tema de la ausencia de dualidad; allí se describirá el bien supremo.

89.
Si se dice que es un verdadero *yogi* quien en su contemplación está siempre consciente de la dicha del *atman* y no es consciente del mundo exterior, no se podría estar más de acuerdo con esta declaración.
90.
En este segundo capítulo de la sección dedicada a la dicha de *brahman*, se ha tratado de la dicha del *atman* por el bien de las personas de un intelecto espiritualmente torpe.

Capítulo XIII

LA DICHA DE LA NO DUALIDAD

Para poder no sólo hablar sino tener experiencia de lo que es la dicha del atman *hay que comprender qué es maya, ese poderoso forjador de lo imposible, que se basa en la dualidad. Es de allí que aparecen la alegría y el pesar, debidas a la inquietud de la mente, que pasa de un estado a otro en sólo un momento. Ambas son creaciones de la mente, pero la dicha natural del ser es eterna. De esa eternidad, que nada tiene que ver con la dualidad, es la naturaleza de este capítulo, que enseña a identificar esa dualidad para poder trascenderla.*

1. Se puede decir que la dicha del *atman* -*atmananda*- descrita en el capítulo anterior es la misma que la dicha del *yoga* descrita en el capítulo XI. Si se cuestiona cómo es posible que la dicha del ser, encarnado y dual, puede ser igual a la dicha de *brahman*, el uno sin segundo, es preciso escuchar la respuesta con atención.

2.3.

Tal como se describe en la *taittiriya upanishad*, el mundo entero, desde el éter hasta el cuerpo físico, no es diferente de la dicha, y por lo tanto la dicha del *atman* es de la naturaleza de *brahman* no dual. El mundo nace de la dicha, mora en la dicha y finalmente se funde en la dicha. ¿Cómo puede haber algo, entonces, que sea diferente de la dicha?

4.5.
La vasija hecha por el alfarero es diferente de él, pero esto no significa que el mundo no esté hecho de dicha, que es la causa material del universo, y no el alfarero, que es la causa eficiente. La existencia y destrucción de la vasija no tiene lugar en el alfarero, sino en su causa material, la arcilla. Similarmente, ya que la existencia y destrucción del universo tiene lugar, según la *shruti*, en la dicha, la dicha es la causa material del universo.
6.
La causa material es de tres clases: La primera es *vivarta*, que da origen a la apariencia fenoménica y que no está relacionada materialmente con su causa; la segunda es *parinama*, que da origen a un efecto y que es una modificación de la causa; y la tercera es *arambha*, que consiste de una serie de causas que dan origen a un efecto diferente de ellas. Las dos últimas presuponen la existencia del espacio y por lo tanto no tienen nada que ver con *brahman*, sin partes y dicha absoluta.
7.8.9.
Algunos filósofos dicen que la causa material verdadera es la tercera; dan como ejemplo las fibras que son diferentes de la tela en sí pero que sin embargo la hacen posible. Otros, que se inclinan por la segunda, mantienen que en la creación una substancia se modifica, pasando de una forma a otra, como la leche en mantequilla, la arcilla en una vasija, el oro en un pendiente. Pero *vivarta* es una mera apariencia de cambio en una cosa, no un cambio real; es como la serpiente que aparece en la soga. Se la ve aún en una substancia sin partes, como el éter, cuando se le atribuye la forma de un domo o el color azul.

10.
Del mismo modo se puede explicar la ilusoria apariencia del mundo en la dicha sin partes; como el poder de un mago, se puede decir que el poder de *maya* trae a la existencia el mundo objetivo.
11.
Un poder no existe separadamente de quien lo posee, porque siempre se lo ve unido a él. Pero tampoco se puede decir que sea idéntico a él, porque, como en el caso de fuerzas que actúan en oposición a la magia, se pueden ver obstrucciones que, sin embargo, no obstruyen el sustrato. ¿Qué cosa puede obstruir aparte del poder mismo?
12.
El poder se infiere por sus efectos. Cuando estos efectos no son visibles se puede concluir que alguna obstrucción los oculta. Por ejemplo, si las flamas de un fuego no queman, se asume que hay alguna obstrucción *(como un encantamiento)*.
13.
Los hombres de sabiduría perciben que el poder de *brahman* llamado *maya,* está oculto por sus propias cualidades o gunas. Muchos son los aspectos de este poder divino que se manifiesta como kriya, acción; *jñana*, conocimiento; *bala*, poder o voluntad.
14.
"Brahman supremo es eterno, no dual y omnipotente" dice la *veda*, y *Vasishta* lo apoya. *(Desde aquí hasta el versículo 28 se cita del* Yoga Vasishta*)*.
15.
"Cualquier poder que brahman *quiera esgrimir, ese poder se*

hace manifiesto. Oh, Rama, *el poder de* brahman *que se mani - fiesta como conciencia se siente en los cuerpos de todos los seres".*
16.
"Este poder late como el movimiento en el aire, la dureza en la piedra, la liquidez del agua o el poder de quemar del fuego".
17.
"De igual manera mora como el vacío en el éter, o lo perecedero en los objetos que están sujetos a la destrucción. Como una enor - me serpiente permanece latente en un huevo, el mundo entero permanece latente en el atman".
18.
"Así como un árbol con sus frutos, hojas, flores, ramas y raíces permanece latente en la semilla, el mundo entero permanece latente en el atman".
19.
"Debido a variaciones en el tiempo y el espacio, a veces algunos poderes emanan de brahman *como diversas semillas brotan a veces de la tierra".*
20.
"Oh, Rama, *cuando el eterno e infinito* atman *que todo lo per - mea asume el poder del conocimiento, nosotros lo llamamos mente".*
21.
"Oh, Príncipe, primero surge la mente, luego las nociones de esclavitud y liberación, y luego el universo que consiste de millo - nes de mundos. Es así como toda esta manifestación se ha esta - blecido en la mente humana como los cuentos que se relatan para entretener a los niños".

22.
"Para entretener a un niño, la nana le relata un cuento que bien puede comenzar con 'había una vez tres apuestos príncipes . . .'"
23.24.25.26.
"De estos tres, dos jamás habían nacido, y el tercero nunca fue concebido en la matriz de su madre; todos vivían como era debido en una ciudad inexistente. Cierta vez salieron de esa ciudad y gozaron la vista de árboles cargados de fruta que crecían en el cielo. Entonces los tres príncipes, hijo mío, fueron a una ciudad que todavía no había sido construída, y allí vivieron felizmente pasando el tiempo jugando y cazando. Oh, Rama*, así le narró la nana este hermoso cuento al niño. Y el niño, por falta de discernimiento, se lo creyó todo".*
27.28.
"Así, para quienes carecen de discernimiento, el mundo aparece tan real como en el cuento del niño". Y así describe *Vasishta* el poder de *maya*, que a continuación se decribe con más detalle.
29.
Maya es diferente tanto del efecto, el mundo, como de su sustrato, *brahman*. La ampolla de una quemadura (el efecto) y el carbón (el sustrato), son objetos conocidos; pero el poder de quemar se infiere por su efecto.
30.31.
Una vasija y sus propiedades de espesor, redondez, etc. se produce debido a un poder actuando en la arcilla con sus cinco propiedades de sonido, tacto, forma, sabor y olor; pero el poder es diferente de la vasija y de la arcilla. Este poder, másallá del pensamiento y la imaginación, es indescriptible -*anirvachaniya*.

32.33.
Antes de que la vasija fuera, el poder de hacerla manifiesta estaba en la arcilla. Con ayuda del alfarero, el torno y otros implementos, la arcilla se transforma en una vasija. La gente de mente inmadura confunde las propiedades del efecto con las de la causa -la arcilla- y habla de ella como siendo la vasija.
34.35.
La arcilla, antes de que el alfarero trabaje en ella, no puede ser llamada vasija; pero es propio llamarla así una vez que adquiere las propiedades de espesor, vacío, etc. La vasija no es diferente de la arcilla, pues no puede existir sin ella; pero tampoco es idéntica a la arcilla, ya que no se la puede percibir en la arcilla sin moldear.
36.
Por lo tanto la vasija sólo puede denominarse indescriptible, como el poder que la produce. Por todo esto, el producto del poder, cuando no es perceptible, se llama simplemente poder; y cuando es perceptible, vasija.
37.38.
El poder de un mago no se aprecia antes *(del espectáculo)*. Es sólo cuando lo pone en operación que aparece como un ejército o cosas parecidas. Siendo así de ilusorio, se dice en las Escrituras que el producto del poder es irreal, mientras que la realidad sólo se le adjudica a la entidad en la cual ese poder está implícito, es decir, la arcilla en la cual está implícita la vasija.
39.
Una vasija, tomada como una creación del poder del habla, no es más que un nombre compuesto de palabras, no es una enti-

dad real. Solamente la arcilla, que posee sonido, tacto, forma, sabor y olor, es una entidad real.

40.

De las tres entidades, la manifiesta, la inmanifiesta y el sustrato en donde las dos primeras están implícitas, estas dos existen solas y por turno, mientras que la tercera existe en todo momento; sólo la tercera es real.

41.

El producto de un poder, aunque vivible, no tiene una substancia real, ya que está sujeto a la creación y a la destrucción. Cuando un producto aparece, el hombre le da un nombre, gracias al poder del habla.

42.

Cuando el producto perece, su nombre continúa en uso por los hombres. Ya que sólo está indicado por su nombre, se dice que posee una existencia nominal, *'que sólo existe en nombre'*.

43.

Esta forma del producto no es real como la arcilla, porque es insubstancial, destruíble y un mero nombre hecho de palabras.

44.

Se dice que la substancia *'arcilla'* es la entidad real porque su naturaleza es la misma en todo momento, mientras que sus productos, como las vasijas, aunque visibles, siempre están cambiando. Antes de la producción de la vasija, después de su destrucción y aún cuando es manifiesta, su substancia permanece igual.

45.46.

Si el objeto indicado por los tres términos, es decir por lo manifiesto, la vasija y la modificación, es irreal, ¿porqué no se des-

truye con el conocimiento del sustrato, la arcilla? La respuesta es que el conocimiento del sustrato destruye la idea de la realidad de la vasija. Es la destrucción de la idea de la realidad de la vasija lo que se entiende por la destrucción de la vasija, gracias al conocimiento; no importa si la vasija continúa apareciendo.

47.

El reflejo de un hombre en el agua aparece cabeza abajo cuando está a orillas *(de un río)*, pero nadie va a insistir en que ésa es la realidad.

48.49.

Según la doctrina de la no dualidad, el conocimiento de que *brahman* es real y todo lo demás es ilusorio, libera de la esclavitud. Se puede aceptar la aparición de una vasija en la arcilla, pero esto no significa que la arcilla haya sufrido un cambio real. En una modificación real del sustrato, por ejemplo cuando la leche se transforma en cuajada, la leche como leche desaparece. Pero en la modificación de la arcilla en una vasija o del oro en un pendiente, el sustrato no cambia.

50.51.

Cuando una vasija se rompe en pedazos, puede que superficialmente no recuerden la arcilla original, pero sí cuando se hacen polvo. Es lo mismo con el oro que permanece inmutable bajo diferentes circunstancias. Cuando la leche se torna en cuajada, la leche misma cambia y no se puede recuperar como tal, pero esto no impide usar los casos de la arcilla y el oro como ejemplos.

52.

Según los filósofos que mantienen la teoría de que una serie de

causas produce efectos muy diferentes de ellas, el sonido, tacto, forma, sabor y olor de una vasija deberían ser totalmente diferentes de la arcilla original.

53.54.

El sabio *Uddalaka*, utilizando los ejemplos de la arcilla, el oro y el hierro, muestra que todos los efectos son sólo fenoménicos. El *rishi* mantiene que un conocimiento de la causa implica un conocimiento de todos sus efectos. Pero ¿cómo es posible que de un conocimiento de efectos irreales pueda surgir un conocimiento de la causa real?

55.

El punto de vista común es que un efecto, como una vasija, es sólo la arcilla asociada con una modificación particular; por eso, cuando se conoce la causa de la vasija, también se conoce la porción real de la substancia de que está hecha la vasija.

56.

No hace falta tener conocimiento de la parte irreal del efecto, pues un conocimiento así no es de utilidad alguna. Consecuentemente, por un conocimiento de la substancia real, el *atman*, se logra la liberación, mientras que un conocimiento del fenómeno irreal, el mundo, es inútil.

57.58.59.

Se puede aducir que no hay nada de maravilloso en conocer la causa, pues en el caso de la arcilla, se llega a la conclusión de que conociéndola, uno la conoce. La respuesta es que la substancia real es idéntica a la causa. Quizá esto no sorprenda a un hombre de sabiduría, pero ciertamente sorprende a un ignorante. La gente común y los seguidores de la teoría mencionada

antes (52) se asombran al oir que el conocimiento de la causa provee también el conocimiento de todos sus efectos.

60.61.

Para dirigir la atención del pupilo a la verdad no dual, la *chan - dogya upanishad* enseña que con un conocimiento de la causa se pueden conocer todos los efectos, pero no habla de diferencias entre estos efectos. Así como conociendo un puñado de tierra uno conoce todos los objetos hechos de tierra, conociendo al único *brahman* uno conoce el elemento real de todo el mundo fenoménico.

62.63.

La naturaleza de *brahman* es existencia, conciencia y dicha - *sat-chit-ananda*-, mientras que la naturaleza del mundo es nombre y forma -*nama-rupa*. En la *tapaniya upanishad* se dice que *brahman* es existencia, conciencia y dicha. *Uddalaka* describe a *brahman* como existencia, en la *rig veda* se le llama conciencia, y *Sanatkumara* lo describe como dicha; lo mismo se declara en otras *upanishads*.

64.65.

La Purusha Sukta dice que después de haber creado los nombres y las formas, *brahman* permanece establecido en su propia naturaleza; otra *shruti* dice que *brahman* como el ser revela los nombres y las formas. Otra declara que antes de la creación el universo no era manifiesto y que después se manifestó como nombres y formas; aquí lo no manifiesto significa *maya*, el inexplicable poder de *brahman*.

66.

Maya, que yace sin manifestarse en *brahman* inmutable, sufre

muchas modificaciones. En la *svetasvatara upanishad* se dice que *"esta maya es* prakriti (la causa material del universo) *y el señor supremo es el sustrato de* maya*"*.

67.

La primera modificación de *maya* es *akasha*, el éter; existe, se manifiesta y es querido por todos. La propiedad especial del éter es el espacio, que es irreal. Sus otras tres propiedades, derivadas de su causa, *brahman*, no son irreales.

68.69.

El espacio no existe antes de la manifestación y deja de existir después de la destrucción. Por eso se puede decir que no existe tampoco durante la creación, es decir, ahora. En la *Bhagavad Gita II.28 Krishna* le dice a *Arjuna*: *"Oh, descendiente de Bharata, los seres no son manifiestos en el comienzo, lo son en el presente y vuelven a ser no manifiestos en el final"*.

70.71.72.

Así como la arcilla existe en sus modificaciones, como la vasija, en las tres divisiones del tiempo -pasado, presente y futuro-, así la existencia, la conciencia y la dicha siempre permean *akasha*; cuando se niega la idea del espacio en el éter, lo que permanece es existencia, conciencia y dicha (porque *akasha* existe como el ser mismo, y no como espacio). Si se dice que cuando se niega la idea del espacio no queda *'nada'*, se responde que la palabra *'nada'* algo significa. Y es por esta razón que se le atribuye existencia a la entidad que permanece. Como no produce miseria alguna, es dicha, porque cuando lo favorable y lo no favorable están ausentes, lo que siempre queda es la dicha del ser.

73.74. Uno obtiene placer de un objeto favorable y pesar de uno que no lo es; pero en el estado natural, libre de ambos, cuando jamás aparece la experiencia de la miseria, lo que hay es la dicha natural del ser. La alegría y el pesar son debidas a la inquietud de la mente, que pasa de un estado a otro en sólo un momento. Ambas son creaciones de la mente, pero la dicha natural del ser es eterna.

75.

Razonando se puede ver que *akasha* es fundamentalmente existencia, conciencia y dicha; igualmente, la naturaleza fundamental de todos los objetos, desde el aire hasta el cuerpo físico, es la misma.

76.77.

Las propiedades especiales del aire -*vayu*- son el movimiento y el tacto; del fuego, luz y calor; del agua, liquidez; de la tierra, solidez. Y del mismo modo la mente puede conocer y distinguir las propiedades de las plantas, los alimentos, los cuerpos y de todo objeto.

78.79.

En la multiplicidad de objetos, que difieren los unos de los otros en nombre y forma, el elemento en común es existencia, conciencia y dicha; esto está más allá de toda disputa. Los nombres y las formas no tienen una existencia real porque están sujetos a la creación y a la destrucción. Están superpuestos por el intelecto en *brahman*, del mismo modo que las olas y la espuma lo están en el océano.

80.

Con el conocimiento directo de *brahman* -existencia, concien-

cia y dicha-, gradualmente todo nombre y forma pasa al olvido.
81.
Cuanto más se niega la dualidad, más clara se hace la realización de *brahman*, y cuando ésta se hace perfecta, los nombres y las formas dejan de considerarse.
82.
Cuando gracias a la práctica continua de la meditación una persona se establece en el conocimiento de *brahman*, se libera aún en esta vida; entonces ya no le importa el destino de su cuerpo.
83.84.
Pensar en él, hablar de él y conversar con otros acerca de su naturaleza, es lo que los sabios denominan *'la práctica de la realización de* brahman*'*. Si esta práctica se continúa seriamente por largo tiempo, esas viejas impresiones en la mente -*vasa - nas*- se van disolviendo.
85.86.
El poder inherente en la arcilla trae una vasija a la existencia; igualmente, el poder de *maya*, inherente en *brahman*, crea muchas cosas irreales. Esto se ilustra con la experiencia del dormir y del ensueño en los seres vivos. Así como un poder inherente en *jiva* crea sueños imposibles mientras se duerme, el poder de *maya* inherente en *brahman*, proyecta, mantiene y destruye el universo.
87.88.89.
Durante un sueño uno se puede ver volando por los cielos o siendo decapitado; en un momento uno puede vivir la experiencia de muchos años o ver la muerte de su hijo. En todos estos casos no es posible la operación del discernimiento; sea

lo que sea que uno vea, en ese momento parece estar en el lugar correcto. Cuando tal es el poder del sueño, ¿qué asombro puede causar el inimaginable poder de *maya*?

90.91.

Un hombre soñando crea muchos sueños diferentes; igualmente, el poder de *maya* crea muchas apariencias en *brahman* inmutable. Éter, aire, fuego, agua, tierra, el universo, los diferentes mundos, todos los objetos animados e inanimados, son apariencias producidas por *maya*. La conciencia pura aparece como un reflejo en el intelecto de los seres vivos.

92.

Brahman, que es existencia, conciencia y dicha, es la base común de todo lo animado e inanimado; la diferencia sólo está en los nombres y las formas.

93.

Igual que en un cuadro se ven muchos objetos, multitud de nombres y de formas existen en *brahman*; si estos nombres y estas formas se niegan, lo que queda es *brahman*, existencia, conciencia y dicha.

94.

Aunque una persona de pié a orillas de un río se vea reflejada con la cabeza hacia abajo, se va a identificar con su propio cuerpo; así una persona de sabiduría no debe identificarse con esas apariencias en nombre y forma como teniendo substancia real y debe saber que es *brahman*.

95.96.

En los ensueños las personas ven miles de imágenes mentales a las que no hacen caso en la vida práctica; tampoco se debe

hacer caso de los nombres y las formas. Diferentes creaciones mentales se forman a cada momento y las que pasan se pierden para siempre. Así es como un hombre de sabiduría debe considerar a los objetos del mundo práctico.

97.

La niñez se pierde en la juventud y la juventud se pierde en la vejez; una vez que el padre muere, ya no retorna; el día que pasó ya se fue para siempre.

98.99.

¿En qué difieren los objetos del mundo empírico, que son destruídos a cada momento, con las formas imaginadas por la mente? Aunque aparezcan, se debe descartar la idea de su realidad. Cuando ya no se hace caso de los objetos del mundo, la mente, libre de obstáculos, reposa en la contemplación de *brahman*. Entonces, igual que un actor, el hombre de sabiduría se ocupa de los asuntos mundanos sin que le afecten.

100.

La roca que yace en el lecho de un río permanece inamovible aunque el agua fluya constantemente a su alrededor; igualmente, aunque continuamente fluyan los nombres y las formas, *brahman* permanece inmutable.

101.

Lo mismo que el cielo con todo lo que contiene se refleja en un espejo inmaculado, el éter con todo el universo incluído se refleja en *brahman* sin partes - existencia, conciencia y dicha.

102.

Sin ver el espejo es imposible ver los objetos que se reflejan en él. Igualmente, ¿cómo puede haber conocimiento de nombres y

formas sin un conocimiento del sustrato, que es existencia, conciencia y dicha?

103.

Habiendo aprendido que *brahman* es existencia, conciencia y dicha, uno debe fijar su mente con firmeza en él, evitando que more en nombres y formas.

104.

Así es como *brahman* se hace real como existencia, conciencia y dicha -*sat-chit-ananda*- desprovisto del universo fenoménico -*jagat*-. Que todos encuentren reposo en esta dicha de *brahman*.

105.

En este tercer capítulo de la sección dedicada a la dicha de *brahman*, se ha descrito la dicha de la no dualidad -*advaita - manda*- que se obtiene meditando en la irrealidad del mundo.

`

Capítulo XIV

LA DICHA DEL CONOCIMIENTO

Y casi llegando al final del tratado, y aunque nunca estuvo ausente, surge el agradecimiento por todo aquello que se da y que las Escrituras han manifestado, manifiestan y siempre manifestarán, para conducir al devoto hacia esa amorosa libertad que genera la práctica disciplinada y el recuerdo constante de la dicha del atman.

1.
Ahora se describe la dicha del conocimiento que experimenta quien ha realizado la dicha de *brahman* gracias al *yoga*, el discernimiento del *atman* y pensando en la irrealidad de la dualidad.
2.3.
Como la dicha que surge del contacto de la mente con los objetos externos, la dicha que surge del conocimiento de *brahman* es una modificación del intelecto. Se dice que posee cuatro aspectos: Ausencia de pesar, satisfacción de todos los deseos, el sentimiento de haber hecho todo cuanto había de ser hecho, y la satisfacción de haber logrado todo cuanto se debía lograr.
4.5.
El pesar tiene dos aspectos: El de este mundo y el del mundo por venir. Esto se describe en la *brihadaranyaka upanishad*: *"Cuando una persona* -purusha- *ha hecho real la identidad de*

su propio *atman* con el *paramatman*, ¿desando qué y para agradar a quién debe seguir asociándose con los sufrimientos del cuerpo?"

6.

Se habla del *atman* como siendo de dos tipos: El ser individual -*jivatman*- y el Ser Supremo -*paramatman*-. Cuando *chit*, la conciencia, se asocia con los tres cuerpos, se considera como *jiva* y se convierte en un gozador.

7.

El Ser Supremo, que por naturaleza es existencia, conciencia y dicha, identificándose con nombres y formas se convierte en los objetos de goce. Cuano el discernimiento le permite no identificarse más con los tres cuerpos, desaparace el gozador y todo lo que se pueda gozar.

8.

Los sufrimientos de los tres cuerpos son causados por el deseo del gozador por los objetos de goce. Los sufrimientos afectan a los tres cuerpos, pero no al *atman*.

9.

Los sufrimientos del cuerpo grueso toman la forma de enfermedades debidas al desequilibrio de los humores corporales; el deseo, la ira, etc. son sufrimientos del cuerpo sutil; y su fuente , tanto del cuerpo grueso como del sutil, es el cuerpo causal.

10.

El conocedor del Ser Supremo gracias al método del discernimiento descrito en el Capítulo XIII, 'La Dicha de la No Dualidad', percibe que no hay realidad en ningún objeto de goce; ¿qué hay, entonces, para su goce?

11.
Cuando se reconoce que *jiva* es idéntico a lo inmutable gracias al método descrito en el Capítulo XII, 'La Dicha del *Atman*', ya no queda gozador alguno en el cuerpo. ¿Cómo puede, entonces, haber sufrimiento?
12.13.14.
El sufrimiento del mundo por venir es la ansiedad con respecto al vicio y a la virtud. Ya se ha dicho que esa ansiedad no puede afectar al iluminado *(XI.1.5-9)*. Como el agua no se adhiere a las hojas de un loto, después de la realización, los actos futuros no se adhieren al conocedor; como el fuego consume en un instante las fibras tierna de la caña, la iluminación espiritual quema los actos pasados acumulados -*sanchita*- de un iluminado.
15.16.
En la *Bhagavad Gita IV.37.* dice *Krishna*: *"Oh,* Arjuna*, todos los actos se consumen cuando brota el fuego de la iluminación, del mismo modo que el fuego físico reduce el combustible a cenizas".* En *XVIII.17.* dice: *"Quien ya no tiene noción del 'yo' y cuya mente no está teñida por el deseo, no es realmente un asesino cuando mata; sus actos no lo esclavizan".*
17.
En la *kaushitaki upanishad* se dice que matar a los padres, robar, abortar o pecados similares no afectan su iluminación ni se enturbia la serenidad de su semblante.
18.
En la *aitareya upanishad* se dice que además del cese del pesar, el conocedor logra todos los objetos deseados: *"Se hace inmortal y alcanza todos los objetos deseados".*

19.
En la *chandogya upanishad* se dice que el conocedor de la verdad puede ser visto riéndose, jugando y divirtiéndose con mujeres y comiendo manjares deliciosos, pero que no recuerda su cuerpo. Es el aliento vital, impelido por los frutos del *karma*, lo que lo mantiene vivo.
20.
"El conocedor de brahman logra la satisfacción de todos sus deseos". Para él, a diferencia de otros, no se goza al volver a nacer o al hacer; su dicha es inmediata, no se puede calificar y carece de secuencia o de graduación.
21.22.
Cualquier tipo de dicha que goce un rey joven, apuesto, culto, rico, de carácter, con un buen ejército y que tenga dominio sobre todo el mundo, y que posea los medios para gozar todo placer mundano, esa dicha, y mucho más, goza el conocedor de *brahman*.
23.
Ni el rey ni el iluminado tienen algún deseo mundano sin ser satisfecho, de modo que tanto su felicidd como su contentamiento son comparables. El rey ya no desea nada porque ha satisfecho todos los placeres que el mundo le puede ofrecer y el hombre de sabiduría es feliz en virtud de su discernimiento espiritual.
24.25.
El conocedor de *brahman* está bien versado en la *veda* y sabe de los defectos inherentes en los objetos de goce. Estos defectos han sido descritos por el Rey *Brihadratha* en las escrituras

sagradas. Muchos corresponden al cuerpo, la mente y los objetos de goce; el hombre de sabiduría tiene la misma aversión a estos defectos que al vómito de un perro.
26.27.
Aunque hay similitud entre el rey y el conocedor de la verdad, en el hecho de que ambos ya no desean objetos, pero el rey fue miserable mientras los adquirió y tiene temor de perderlos en el futuro. Para el conocedor estas miserias no existen, de modo que su felicidad es mayor. Además, el rey puede tener deseos de la dicha de los seres celestiales, que el conocedor no tiene.
28.29.30.31.32.33.
En virtud de los actos meritorios llevados a cabo en este *kalpa*, un hombre puede adquirir el estado de un *gandharva* -músico celestial y se lo llama un 'gandharva *humano*'; como resultado de los actos en otros *kalpas* puede ser un 'gandharva *celestial*'. Los ancestros -*pittris*- llamados *agnivattas* moran en su región por mucho tiempo; si alcanzan el estado de deidades son conocidos como *ajanadevatas*. Quienes obtienen la gloriosa posición de ser venerados por éstos son llamados *karmavedatas*. *Yama* y *Agni* son los primeros entre las deidades; *Indra* y *Brihaspati* son bien conocidos. El creador del mundo, *Prajapati*, es llamado *Virat*, y *Brahma*, Sutratman. Desde el rey hasta *Brahma* cada uno envidia la posición del que está por encima suyo. Pero la dicha del *yogi* es superior a la de todos los demás; ni la mente ni la imaginación le pueden hacer justicia.
34.35.
El conocedor de la *veda*, ya que toda la dicha es suya, no desea los placeres que los demás codician. Esto se describe como

'habiendo logrado todos los objetos deseados'. Se puede expandir diciendo que es la conciencia-testigo del conocedor, experimentando los goces de todos los cuerpos como si fueran experimentados por el propio.
36.37.
Siendo la conciencia-testigo, el hombre ignorante también está dotado de este goce universal, pero como carece del conocimiento de la verdad, no posee el contentamiento espiritual del hombre iluminado. La *shruti* dice que quien conoce la verdad logra todos los objetos de los deseos. El himno *vedico "Yo soy el alimento y también quien lo ingiere"*, se aplica al *atman* del iluminado.
38.
Así se establece la ausencia de miseria y la satisfacción de todos los deseos que experimenta el conocedor del *atman*, a las que se agregan las de haber hecho todo cuanto se debe hacer y haber logrado todo cuando se debe lograr.
39. Los dos primeros temas se han tratado en el Capítulo VII, "La Lámpara de la Perfecta Satisfacción". *Los versículos que siguen son una repetición de los versículos 252-270 y 291-297 de dicho capítulo, que se transcriben a continuación en itálicas; se recomienda que se medite en ellos para la purificación de la mente.*
(40).
252.La satisfacción que causa el goce de objetos externos eslimi - tada, pero la satisfacción de liberarse en vida es ilmitada. La satisfacción del conocimiento directo engendra la sensación de que todo cuanto había de ser logrado ya ha sido logrado y de que todo cuanto había de ser gozado ya ha sido gozado.

(41)
254. Un jivanmukta *-liberado en vida- siempre siente satisfac - ción constante cuando reflexiona acerca de su estado anterior y su estado presente; lo expresa así:*
(42-44)
255.256.257. "Que la gente ignorante siga llevando a cabo actos y desee esposas, hijos y riquezas. Yo estoy lleno de la dicha suprema, de modo que ¿para qué me involucro en cosas mundanas? Que quienes deseen las alegrías de los cielos lle - ven a cabo los rituales correspondientes. Yo permeo todos los mundos. ¿Cómo y por qué habría yo de llevar a cabo actos así? Que quienes sean competentes al respecto expliquen las Escrituras y enseñen a recitar la veda. *Yo no soy competente, pues todo mi actuar ha llegado a su fin."*
(45-46)
258.259. "No tengo deseo de dormir ni de pedir limosna, ni lo hago; no me baño ni hago abluciones. Quienes me ven vimagi - nan que lo hago, pero ¿qué tengo yo que ver con lo que imagi - nan? Si desde la distancia uno ve un matorral de bayas rojas, puede imaginar que es un incendio, pero ese fuego imaginario no quema el matorral. De la misma manera, los deberes que otros me atribuyen no me afectan."
(47)
260. *"Que quienes ignoran la naturaleza de* brahman *escuchen las enseñanzas de la filosofía* vedanta. *Yo poseo el conocimiento de mí mismo, de modo que ¿porqué habría de escucharlos? Que quienes tengan dudas cogiten sobre la naturaleza de* brahman. *Yo no tengo dudas, así que ¿porqué habría de hacerlo?"*

(48)
261. "Quien esté sujeto a la confusión mental, que practique la meditación. Yo no confundo el atman *con el cuerpo, de modo que en ausencia de esta confusión, ¿porqué habría de meditar?"*
(49)
262. "Aunque sin estar sujeto al engaño, me comporto como un ser humano debido a los hábitos y las impresiones acumulados por largos períodos de tiempo."
(50-51)
263.264. "Mis asuntos con el mundo van a llegar a su fin cuando se acaben los frutos de mi karma*; pero nada va a acortar mi vida mundana si mi* karma *continúa. Uno puede practicar cuanto contemplación desee con el fin de acabar con estos asuntos mundanos. Pero yo sé que estas cosas no hacen daño, de modo que ¿para qué habría de contemplar?"*
(52)
265. "Para mí no hay distracciones, de manera que no necesito samaddhi*; tanto la distracción como la absorción son estados de la mente cambiante."*
(53-54)
266.267. "Yo soy la suma de todas las experiencias del universo. ¿Dónde hay para mí una experiencia separada? Yo he obtenido todo cuanto ha de obtenerse y he hecho todo cuanto debe hacerse. Esta es mi convicción inamovible. Yo no me asocio con nada ni con nadie; tampoco soy el hacedor o el gozador. No me preocupa lo que los actos pasados me hagan hacer, ya sea que esté de acuerdo o no con los códigos sociales o religiosos."

(55)
268. "No hay daño alguno en que me ocupe de hacer bien al mundo siguiendo las instrucciones de las Escrituras, aunque haya obtenido todo cuanto se pueda obtener."
(56-57-58)
269.270.271."Que mi cuerpo venere a las deidades, tome un baño, se mantenga limpio o pida limosna. Que mi mente recite "OuM" *o estudie la* upanishad. *Que mi intelecto venere a* Vishnu *o se funda en la dicha de* brahman. *Yo soy el testigo de todo. Yo no hago nada ni causo que algo se haga.¿Cómo puede haber conflicto entre el actor y yo? Nuestras nciones son tan separadas como el océano oriental está del occidental."*
(59)
291. Ya que la logrado cuanto deba ser logrado y ya no tiene nada más que hacer, los pensamientos que invaden su mente son de la siguiente naturaleza:
(60)
292. "¡Bendito sea yo, bendito sea, porque estoy en conocimien - to de brahman *como mi* atman*! ¡Bendito sea yo porque la dicha de* brahman *brilla con claridad para mí!*
(61)
293. *"¡Bendito sea yo, porque estoy libre del sufrimiento del mundo¡ !Bendito sea yo, porque mi ignorancia se ha ido, quién sabe dónde¡*
(62)
294. *"¡Bendito sea yo, bendito sea, porque ya no tengo ningún deber por delante! ¡Bendito sea yo, porque he logrado lo más elevado que alguien pueda aspirar!*

(63)
295.296. "¡Bendito sea yo, porque no hay nada que pueda com - pararse a mi gran dicha¡ ¡Bendito sea yo, bendito sea, bendito, una y otra vez, porque mi dicha es perfecta, absoluta y comple - ta! Oh, cuán grande es la adquisición de mis méritos y cuánta dicha me han proporcionado! ¡Cuán bendito soy!"
(64)
297. *"Oh, cuán grandiosas y verdaderas son las Escrituras! ¡Cuán grande y verdadero es mi guru! ¡Cuán grandiosa es la iluminación, esta iluminación! ¡Cuán grande es la dicha, esta dicha!"*
65.
Este cuarto capítulo de la sección llamada "La Dicha de Brahman" describe la dicha del conocimiento. Hasta que sea obtenida esta dicha una persona debe ocuparse en la práctica de la contemplación de *brahman*.

Capítulo XV

LA DICHA DE LOS OBJETOS

El capítulo final del PANCHADASHI vuelve a lo básico, los gunas. *De cómo operen estas 'cualidades' de* prakriti *dependerá mucho, si no casi todo, de lo que le 'pase' al* jiva. *Los versículos son claros e ilustrativos: "Si el agua en la cual se refleja la luna es turbia, el reflejo es débil; si es pura, es clara. De manera similar* brahman *asume un doble aspecto según la calidad de la modificación de la mente. Debido a la preponderancia de impurezas de las modificaciones rajasicas y tamasicas, la dicha de* brahman *se obscurece; pero cuando hay un poco de pureza en ellas, la conciencia de* brahman *se refleja con claridad."*
Con un llamado a meditar en la dicha de brahman *se completa el capítulo que ha señalado que es a través de esta puerta de la dicha de los objetos que se entra en la dicha de* brahman.

01.
Ahora se describe la dicha que se deriva del contacto de la mente con los objetos externos, que puede ser denominado *'una puerta hacia la dicha de* brahman', ya que la *shruti* ha establecido que es uno de sus aspectos.
02.
La *shruti* dice que esta dicha es la dicha suprema, ya que es indivisible y homogénea, *brahman* mismo, y que los individualizados por la ignorancia sólo sienten una fracción de ella.

03.04.
Las modificaciones mentales son de tres clases: Serenas -*satt - vicas*; agitadas -*rajasicas*; y torpes -*tamasicas*. Las modificaciones *sattvicas* son el desapego, la renuncia, la liberalidad, la corrección, etc. Las modificaciones *rajasicas* son la sed y el amor por los objetos, el apego a ellos como si fueran reales, la avaricia, la codicia, etc. Las modificaciones *tamasicas* son la indecisión, la estupidez, el temor, etc.
05.
La conciencia, que es la naturaleza de *brahman*, se refleja en todas las *vrittis* pero es sólo en la modificación serena que la dicha de *brahman* se refleja como alegría.
06.
La *shruti* dice que entrando en cuerpos diferentes el ser supremo asume diferentes formas. *Vyasa*, el autor de la *Brahma-Sutra*, ilustra la entrada de *brahman* en los cuerpos con la analogía del sol que asume formas diferentes cuando se refleja en diferentes recipientes con agua.
07.08.
Otra *shruti* dice: *"El Ser Supremo, aunque sólo uno, existe en cada objeto. Como la luna que se refleja en el agua, aunque una, aparece como muchas"*. Si el agua en la cual se refleja la luna es turbia, el reflejo es débil; si es pura, es clara. De manera similar *brahman* asume un doble aspecto según la calidad de la modificación de la mente.
09.
Debido a la preponderancia de impurezas de las modificaciones *rajasicas* y *tamasicas*, la dicha de *brahman* se obscurece;

pero cuando hay un poco de pureza en ellas, la conciencia de *brahman* se refleja con claridad.

10.

El agua pura puede calentarse al fuego y va a manifestar el calor del fuego, pero no va a recibir su luz; de modo similar, en las modificaciones donde predomina *rajas* y *tamas*, sólo la conciencia es evidente.

11.

En cambio, cuando se enciende un trozo de madera, tanto el calor como la luz se manifiestan, similar a lo que ocurre con una *vritti sattvica*, que manifiesta tanto la conciencia como la dicha.

12.

Estas dos ilustraciones dejan en claro que es la naturaleza de las cosas la que determina qué clase de manifestación pueden expresar, y que es por experiencia que se establecen sus propiedades.

13.

Cuando predominan *rajas* y *tamas*, la dicha no es evidente, pero cuando predomina *sattva*, se experimenta la dicha en mayor o menor grado.

14.

Cuando *jiva* concibe deseos por casas, tierras u otros objetos de los sentidos, la calidad agitada del deseo, que es un efecto de *rajas*, hace que no haya felicidad en él.

15.16.

Hay miseria si se piensa si se duda del éxito; con el fracaso la miseria aumenta; cuando hay obstáculos para el éxito, surge la

ira; cuando hay oposición, la ira. Si la oposición es enorme, hay desesperación, que nace de *tamas*. En la ira, que significa gran miseria, la posibilidad de la felicidad es remota.
17.18.
Con respecto a un objeto, la posibilidad de adquirirlo produce cierta felicidad; cuando se lo adquiere, el *jiva* experimenta una momentánea calma mental y hay felicidad; con el goce mismo del objeto, la felicidad es más grande. Pero la felicidad mayor es el resultado del desapego. De esto se ha hablado en el capítulo "La Dicha del Conocimiento". También hay felicidad en el perdón y la generosidad, porque la ira y la codicia, respectivamente, están ausentes.
19.
Cualquier felicidad que se experimente, es sólo *brahman*, porque esa felicidad es un reflejo de la dicha de *brahman*. Cuando la *vritti* se dirige hacia la contemplación del *atman* interior, el reflejo de la felicidad no se empaña.
20.
Los tres aspectos de la naturaleza de *brahman* son existencia, conciencia y dicha. En objetos tales como la arcilla, una piedra, etc. sólo se manifiesta la existencia, y no los otros dos.
21.
En las modificaciones *rajasicas* y *tamasicas* del intelecto sólo se manifiestan la existencia y la conciencia; pero las tres se manifiestan en las modificaciones *sattvicas*; así se describe a *brahman* asociado con el mundo.
22.
Brahman sin asociación con el mundo es comprendido por el

conocimiento y por *yoga*; ya se ha hablado de *yoga* en el capítulo XI y del conocimiento en el XII y el XIII.

23.

Hay tres formas de *maya*: Inexistencia, ausencia de conciencia y miseria. La inexistencia es meramente imaginaria y se ilustra con expresiones tales como *'los cuernos de un hombre'*; la ausencia de conciencia se ve en objetos como la madera, la piedra, etc.

24.

La miseria de *maya* es evidente en las modificaciones *rajasicas* y *tamasicas*. *Maya* afecta a todos los objetos. *Brahman* se asocia con el mundo debido a su identificación con las modificaciones *sattvicas*, *rajasicas* y *tamasicas* del intelecto.

25.

Siendo estas las naturalezas de *maya* y de *brahman*, la persona que quiera meditar en *brahman* debe ignorar los objetos que no tienen existencia y concentrarse como es propio en otros objetos.

26.27.

En una piedra, por ejemplo, debe rechazar tanto el nombre como la forma y meditar en la existencia; en las modificaciones *rajasicas* y *tamasicas* debe rechazar la miseria que se asocia con ellas y meditar en la existencia y la conciencia. En las modificaciones *sattvicas* debe contemplar las tres -existencia, conciencia y dicha. Las tres clases de contemplación se llaman inferior, intermedia y superior.

28.

Aún para una persona de intelecto torpe que se involucra con

el mundo es bueno meditar en *brahman* asociado con el mundo. De aquí que se haya denominado este capítulo "La Dicha de los Objetos".

29.

La meditación más elevada es aquella en la cual la mente se desapega y es indiferente a los objetos. En esta estado, cuando la actividad de las modificaciones está en su nivel más bajo, la mente goza de las impresiones de la dicha, *vasananda*. Estas son las cuatro clases de contemplación en *brahman*.

30.

Esta última no es propiamente una meditación. Es la realización de *brahman* misma, lograda gracias a la devoción al conocimiento y al *yoga*. El conocimiento de *brahman* se hace estable porque la mente se ha concentrado gracias a práctica de la meditación.

31.

En la estabilidad del conocimiento, existencia, conciencia y dicha brillan como una sola entidad homogénea y no como entidades separadas, pues las diferencias han desaparecido con la desaparición de los *upadhis* o atributos condicionantes.

32.

Se dice que los atributos que crean las diferencias son las modificaciones *sattvicas*, *rayasicas* y *tamasicas*, que se pueden remover gracias al *yoga* y al discernimiento.

33.

Cuando *brahman* sin asociaciones, luminoso de por sí y uno sin segundo se aprehende o conoce, entonces no hay tríada de conocedor, conocer y conocido. Esto se llama dicha infinita.

34.
En este capítulo, el quinto de la sección que habla de la dicha de *brahman*, se ha descrito "La Dicha de los Objetos". Es a través de esta puerta que se entra en la dicha de *brahman*.
35.
Que *Ishvara* Supremo, que es tanto *Shiva* como *Vishnu*, siempre goce la dicha de *brahman* y que siempre proteja a todas las criaturas que se refugian en él con un corazón puro.

FIN del PANCHADASHI

abhava	inexistencia
abbhyasa	práctica (de una disciplina espiritual)
acharya	maestro espiritual
advaita	no dual
adhyaropa	superimposición
agami	acto llevado a cabo en esta vida que producirá resultados en la siguiente
aham	conciencia del yo, ego
ajñana	en filosofía *vedanta*, ignorancia, no-conocimiento
akasha	éter o espacio; el primero de los cinco elementos que constituyen el universo, junto con *Vayu*, aire; *Agni*, fuego; *Apa*, agua; *Prithivi*, tierra.
ananda	dicha, beatitud
antaryamin	regidor o gobernador interno
antahkarana	el órgano interno que comprende a *manas*, la mente o facultad de la duda; *buddhi*, el intelecto o la facultad determinativa; *chit*, el contenido de la mente; *ahankara*, el ego.
anumana	inferencia
anvaya	método del acuerdo
asat	no ser (inexistencia)
atman	ser, espíritu, naturaleza original y esencial de nuestra existencia
avarana	velar, uno de los dos poderes de *ajñana*
avidya	en filosofía *vedanta*, ignorancia
aviveka	falta de discernimiento
bhagavan	el Señor. el Glorioso
bhashya	comentario

bhava	estado de ser
bhoga	goce
bhokta	gozador
bimba	prototipo
bodha	advertencia, conocimiento
Brahma	dios creador, el primero de la trinidad hindú, con *Vishnu* y *Shiva*
brahman	Realidad, Espíritu, lo Absoluto, el Ser Supremo
brahmananda	la dicha de *brahman*
buddhi	inteligencia o facultad determinativa
chaitanya	conciencia pura
chidabhasa	conciencia reflejada en la ignorancia individual
chit	conciencia
darshana	filosofía
dharma	deber; la naturaleza intrínseca de una cosa que gobierna su crecimiento
dharana	fijación de la mente en una sola cosa
dhyana	meditación
dvesha	disgusto, repulsión
eka	uno
guna	modo de la naturaleza: *sattva*, luz; *rajas*, movimiento; *tamas*, inercia
guru	maestro espiritual, guía
Hiranyagarbha	el Espíritu en el estado de ensueño; la forma cósmica del Ser creando el unverso sutil
jada	existencia inerte
jagat	el mundo, el universo
jagrat	vigilia

japa	repetición de un sílaba sagrada
jiva	alma individualizada
jivamukti	alma liberada en vida
jivatman	el ser individual
jñana	conocimiento
jñani	el devoto de Dios con conocimiento
kalpa	un día de *Brahma*, el creador
kama	deseo
karana	instrumento
karika	una clase de comentario en verso
karma	acción y su resultado
karta	el hacedor del trabajo
klesha	aflicción, miseria, pesar
kosha	velo, cubierta
kriya	toda práctica que ayude a lograr conocimiento
kshara	móvil, mutable
kutastha	el alma inamovible en medio de lo móvil
loka	mundo, región
mahat	inteligencia cósmica
manas	mente
mantra	sílaba sagrada, nombre o fórmula mística
maya	ilusión cósmica
mithya	falso, irreal
moksha	liberación
mukti	liberado
muni	hombre de sabiduría
nama	nombre
neti neti	no es esto, no es esto

nididhyasana	meditación, absorción
nirodha	refreno, estado de intensa concentración donde se elimina toda distinción entre sujeto y objeto
nirvana	extinción de ego, deseo y acción egoísta
niyama	hábito moral regulador
OuM	'el' mantra, sonido expresivo de *brahman*
paramatman	alma suprema, según *vedanta* esencialmente idéntica al *jivatman*, alma individual
prajña	alma identificada con el dormir profundo
prakriti	fuente del universo visible, naturaleza
pralaya	disolución
pramana	medio para el conocimiento válido
prana	aliento vital
pranayama	regulación del aliento
prarabdha	efectos acumulados por actos pasados responsables de la continuidad del cuerpo y que se destruyen sólo cuando se agotan
pratyaksha	percepción directa (de la realidad)
purana	escritos sagrados tradicionales
purna	puro, perfecto, completo
purusha	persona, espíritu, ser consciente
raga	apego, pasión
rajas	uno de los tres *gunas* de *prakriti*: acción, deseo y pasión
rupa	forma
sanchit *karma*	almacén de actos que darán fruto en vida futura
sadhana	la práctica espiritual del *yoga*
samadhi	absorción en el objetivo meditado

sansara	existencia fenoménica y transmigración
sanskara	impresión, noción fija, reacción habitual
sat chit ananda	naturaleza intrínseca de *brahman* como existencia, conocimiento y dicha
sattva	uno de los tres *gunas* de *prakriti*: equilibrio, luz y paz
smriti	lo que se recuerda
sushupti	dormir profundo
svapna	ensueño
svarupa	naturaleza esencial, propia
shakti	poder, energía, fuerza, voluntad
sharira	cuerpo, soporte
shastra	enseñanza sistematizada, ciencia y arte del conocimiento correcto
Shiva	auspicioso, una de las deidades de la trinidad
shravana	oir las verdades de la enseñanza
shruti	lo que se oye o revela, la *veda*
shloka	versículo
taijasa	el alma identificada con la mente o el cuerpo sutil en la experiencia del sueño
tamas	uno de los tres *gunas* de *prakriti*: obscuridad, inercia e ignorancia
trimurti	la trinidad hindú de *Brahma*, *Vishnu* y *Shiva,* o sea creación, mantenimiento y disolución
upadhi	atributo limitante
upanishad	conocimiento interior, considerada como la fuente de la filosofía *vedanta*
upasana	meditación, veneración, adoración

vairagya	desapasionamiento
vaishvanara	alma identificada con el cuerpo en la vigilia
vasana	impresión latente
veda	conocimiento revelado, obras que constituyen la escritura básica de la enseñanza hindú - *Rik*, *Yajur*, *Sama* y *Atharva Vedas*
vedanga	una de las seis ciencias auxiliares de la *veda*: cánticos, rituales, gramática, etimología, prosodia, astrología
vedanta	sistema filosófico basado en las *upanishads*
vichara	inquirir, discernir
vijñana	conocimiento unificador
vikshepa	proyectar, uno de los dos poderes de *ajñana*
virat	el espíritu del universo exterior
Vishnu	el que todo lo permea, una de las deidades de la trinidad
viveka	discriminar, discernir
Yama	deidad de la muerte; control de los órganos interiores
yoga	unión del alma individual con el alma suprema
yuga	una época, de las que hay cuatro
yogi	alguien que practica *yoga*

❀